دراسات في التصوف الإسلامي

شخصيات ومذاهب

تأليف
دكتور محمد جلال شرف
أستاذ الفلسفة الإسلامية
بجامعتي الإسكندرية وبيروت العربية

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - إسكندرية
ت : ٤٨٣٠١٦٣

دراسات في التصوف الإسلامي

شخصيات ومذاهب

الإهداء

إلى

أولياء الله وجُنده الّذين

لا خوفٌ عليهِم ولا هُم يحزنون

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

ينقسم الفكر الإسلامي طبقاً للأبحاث الغنية الخصيبة لهذا الفكر في شتى عقود هذا القرن إلى أقسام أربعة:

١ ـ فلسفة فلاسفة الإسلام، وهي ما نسميه بإسم «الفلسفة المشائية الإسلامية» ويمثلها في العالم الإسلامي كل من: الكندي والفارابي وابن سينا في المشرق العربي، وابن رشد وابن باجة وابن طفيل في المغرب العربي.

٢ ـ ثم فلسفة الكلام، أو ما ندعوه «علم التوحيد» أو «علم أصول الدين».

٣ ـ وثالثاً: فلسفة أصول الفقه، التي أضافته المدرسة الإسلامية الحديثة في أواخر العقد الثالث من القرن العشرين.

٤ ـ وأخيراً، التصوف الإسلامي بأنواعه المختلفة الذي أضيف إلى هذا الإطار من الفكر الإسلامي في العقود الأولى من هذا القرن أيضاً.

وقد نالت الفروع الثلاثة الأولى من اهتمام الباحثين ورواد البحث الحضاري من أساتذة الجامعات وغيرهم الشيء الكثير. فأظهروا لنا بوضوح المصادر الأولى المختلفة والمتعددة لما فعلوا هذا، على اختلاف مشاربهم واتجاهاتهم. أما الفلسفة الإسلامية المشائية أو فلسفة متفلسفة الإسلام، فقد نالت الجانب الأكبر من اهتمام الباحثين ـ مسلمين أو أوروبيين ـ فتعددت المباحث فيها، وفي تلمس مآخذها فبينوا لنا تطور المشائية والأفلاطونية ممتزجتين

مع الأفلاطونية المحدثة، في كتابات هؤلاء المتفلسفة. وليس من الصعوبا بمكان، إقتناص هذا المزيج المختلط الذي كون فلسفة الفارابي وابن سين مثلاً، أو تصوير فلسفة ابن رشد المشائية الأرسطية البحتة، ومحاولة عودته للأرسططاليسية ومقدار نجاحه في هذه المحاولة. إن مصادر هؤلاء الفلاسف ـ على اختلاف مزاج هؤلاء الفلاسفة ـ ليس بالعسير على عين الباحث النافذ المقارنة، التوصل إليها. وقد كان كتابي «الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي» هو إحدى هذه المحاولات لبيان أصالة هذه الفلسفة المشائية في العالم الإسلامي وكيف تصدى لها حجة الإسلام «أبو حامد الغزالي» وأبان تهافتها واتهم أصحابها وبخاصة إبن سينا شيخ المشائيين ورئيسهم، بالكفر والزندقة والإلحاد. فكان للغزالي الفضل الأولى في توضيح هذه الفلسفة الغريبة على الإسلام مما كان له الأثر الأكبر في توجيه الفلسفة بعده توجيه خاصاً، فقد حاول معظم الفلاسفة، إشراقيين من أمثال «أبو البركات البغدادي»، وابن باجه، وإبن طفيل، والسهروردي المقتول، أو متكلمين من أمثال: ابن تيمية وابن قيم الجوزية، وخراجه زاده، حاول هؤلاء جميع التخلص من الأثر الفلسفي الخارجي وبخاصة الفلسفة الإغريقية، فجاءت محاولتهم في التوفيق بين الفلسفة والدين أكثر نجاحاً من محاولة الفارابي وابن سينا. وحتى تكتمل صورة التفكير الفلسفي الإسلامي، فقد عرضنا للجانب الإشراقي في كتاب سميناه «المذهب الإشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي»، وهو يوضح لنا موقف كل من «أبي البركات البغدادي، وابن باجة، وابن طفيل، والسهروردي المقتول» من المشكلات الفلسفية الرئيسية وهي «العالم، والنفس، والله».

أما «علم الكلام» فقد وضحت معالمه أيضاً، وإن اختلفت أنظار الباحثين فيه. فبينما انبرى البعض من الباحثين يحاولون إثبات أصالته وانبثاقه عن روح إسلامي، يذهب البعض الآخر إلى ربطه باللاهوت المسيحي أو باليهودية. إن الكلمة الأخيرة لم تلق فيه بعد، ولكننا نستطيع أن نتتبع تاريخ رجاله وتاريخ

أفكاره ونظرياته، سواء من الناحية الذاتية أو الناحية الموضوعية، بما قدمه لنا الباحثون من نماذج رائعة لدراسته.

وما لبثت فلسفة أصول الفقه أن تناولها عدد آخر من الباحثين المسلمين، فقدموا لنا فيها الأبحاث العميقة، وأثبتوا لنا تطور هذا العلم إلى منهج علمي وفلسفي دقيق. وهو منهج خاص بالمسلمين والإسلام، يدل على حقيقة الشريعة الإسلامية ويعبر عن طبيعتها تعبيراً صادقاً، وهو منهج نابع من الحاجة العملية والإتجاهات الإنسانية في الديانة الإسلامية ولهذا نجد علماء الأصول والأصوليين المسلمين يقفون بمنهجهم ومنطقهم ضد المنطق اليوناني عامة والمنطق الأرسطي خاصة، مؤكدين أن اللغة اليونانية تختلف كثيراً عن اللغة العربية، وأن ميتافيزيقا أرسطو تختلف أشد الإختلاف عن ميتافيزيقا القرآن. ولذا نبع منطق المسلمين من القرآن والحديث، من الكتاب والسنة، فجاء موافقاً لحاجات المسلمين.

وأما التصوف، فإن الأمر يختلف فيه تماماً. فبداية الطريق فيه غير واضحة، كما هو معروف عن الفروع الثلاثة السابقة ولا شك في أن التصوف ـ كعلم ـ حاول أن يحل محل الفلسفة وعلم الكلام وأصول الفقه، بل حاول أن يحل محل الفقه نفسه. وذلك باعتبار أن الفقه يختص بالعلم الظاهر، أما التصوف فهو يختص بالعلم الباطن دون إغفال للجانب الظاهر في الشريعة. وحاول الصوفية المسلمون أن يقوم علم التصوف على أسس عملية أخلاقية. فهو يقوم على دراسة النفس، بل يعتبر بعض المؤرخين للتصوف أنه هو علم النفس، أو علم آفات النفس ولا شك في أن الجانب العملي الأخلاقي نجد له أمثلة واضحة وممتازة في الصدر الإسلامي الأول. فلقد كان الرسول والصحابة والتابعون وما تنطوي عليه حياتهم الروحية من أقوال وأفعال، تعتبر منبعاً أصيلاً ومصدراً حقيقياً لهذا الجانب العملي الأخلاقي في التصوف الإسلامي. كما يمتاز التصوف أيضاً بنوع خاص من المعرفة لا نجدها في الأنواع الأخرى من الفكر الإنساني والإسلامي.

فالمعرفة الصوفية هي معرفة ذوقية كشفية إلهامية باطنية تأتي القلب مباشرة دون إعمال العقل ودون استخدام الحواس. فهي إذن معرفة خاصة، معرفة فردية، ونشاط روحي خاص بكل صوفي. ولذلك فليس من الضروري أن تتشابه البدايات والنهايات عند الصوفية. بل أن الصوفي هو «إبن وقته» ترد عليه الأحوال في وقت غير تلك التي ترد عليه في وقت آخر. وذلك لأن الأحوال هبة من الله وفضل يعطيه من يشاء من خاصة عباده الذين هم المصطفون الأخيار. والصوفية أنفسهم يعترفون بذلك كله، بل يعترفون أيضاً أنهم استمدوا طريقهم الروحي من الكتاب والسنة وسيرة السلف الصالح، وأن لهم تأويلاتهم الخاصة، وموقفهم المنفرد الذي اختصوا به دون غيرهم من الفرق الأخرى.

فإذا كان ذلك كذلك، فلا معنى إذن لمحاولات علماء الإستشراق في إرجاع العناصر الجوهرية لتصوف إسلامي بحت، إلى مصادر مختلفة غير إسلامية. ولا يخفى علينا وعلى الباحثين المنصفين للفكر الإسلامي الغرض الحقيقي من وراء اتجاهاتهم هذه وكان هذا الكتاب الذي أقدمه للقارىء العزيز وهو «التصوف الإسلامي في مدرسة بغداد» بمثابة دليل قاطع على خطأ موقف المستشرقين من ظاهرة التصوف الإسلامي فحين نطالع الفصل الأول من الباب الأول الذي يتحدث عن منزلة التصوف كعلم في الفكر الإسلامي، نلاحظ مباشرة إجماع مؤرخي التصوف والصوفية أنفسهم على أن هذا العلم قد بني قواعده على أصول صحيحة وقواعد متينة من الكتاب والسنة، وأن علمهم مشتق من الصفاء، وهي سمة خاصة بالصوفية دون غيرهم من طوائف المسلمين، ولهم طريقة خاصة في العبادة. وأصل هذه الطريقة هي العكوف على العبادة والإنقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاماً في الصحابة والسيف. وقد اختص الصوفية بالأحوال والمقامات التي تعد نتيجة لمجاهدة الصوفي وعبادته القائمة على محاسبة النفس الأفعال.

وسوف يجد القارىء في هذا الكتاب ما يحتاج إليه ويشتاق إليه من معرفة خصائص الحياة الروحية، والطريق إلى الله في التصوف الإسلامي الذي اشتهر به صوفية مدرسة بغداد. فقد اختص كل صوفي في هذه المدرسة بميزة معينة إشتهر بها بين أقرانه من الصوفية وأرجو أن يضيف هذا الكتاب إلى المكتبة العربية والإسلامية معرفة جديدة عن أهم فروع الفكر الإسلامي ألا وهو «التصوف» الذي يشتاق إلى معرفته، بل وممارسة طريقته معظم المنتسبين إلى حياة الزهد والتقشف والذين سمت نفوسهم وطهرت قلوبهم من شواغل الحياة المادية التي تصرف الإنسان وتبعده عن الطريق القويم، طريق الروح والقلب ولا يعني هذا مطلقاً أن تعاليم التصوف الإسلامي تدعو إلى الرهبانية بمعناها المسيحي. بل هي رهبانية من نوع خاص تتفق مع شريعة الإسلام، وهي شريعة الدنيا والدين فهي رهبانية أوضحها الرسول العظيم وهي الجهاد في سبيل الله.

والله ولي التوفيق

الباب الأول

المدخل إلى التصوّف الإسلامي

الفصل الأول

منزلة التصوف كعلم في الفكر الإسلامي

أولاً: مقارنة بين الفقه والتصوف

كان علماء المسلمين في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) يقسمون العلوم إلى علوم عربية وإلى علوم الأوائل أو العلوم غير العربية. والعلوم العربية هي علوم اللسان، والفقه، والكلام، والتاريخ، وعلوم الأدب. أما غير العربية فكانت هي العلوم الفلسفية، والطبيعية، والطبية. وكان أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي هو أول من أشار في مقدمة كتابه «مفاتيح العلوم» إلى هذا التقسيم حيث يقول «وجعلته مقالتين: إحداهما لعلوم الشرائع وما يقترن بها من العلوم العربية، والثانية لعلوم العجم من اليونانيين وغيرهم من الأمم»[1].

وقد تعددت الآراء واختلفت حول ظهور الفقه كعلم، وكذلك التأثيرات الخارجية التي أدت إلى نشأته وبخاصة بين علماء الإستشراق من أمثال «كارا دي فو»، و«جولد تسيهر» و«فون كريمر»، و«دي بور»، ولا يهمنا على الإطلاق هذه النظريات المختلفة التي تحاول تفسير نشأة الفقه وتطوره والعوامل الخارجية التي عملت على ظهوره وتطوره[2]. ولكن الذي يهمنا ـ في هذا المجال ـ هو

(١) الخوارزمي: مفاتيح العلوم ص ٥، ط ليدن ١٨٩٥.

(٢) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ١٢٤ ـ ١٣٥، ط القاهرة ١٩٥٩.

طبيعة الفقه كعلم لظاهر الشريعة. وكيف أن الصوفية حاولوا إقامة التصوف كعلم لباطن الشريعة يحاربون به الفقهاء.

فعلم الفقه يتناول حياة المسلم من جميع نواحيها: والإيمان أول واجبات المسلم. وقد لقي الفقه مقاومة شديدة أول الأمر، شأن كل جديد، إذ بسبب صارت أحكام الشريعة مسائل نظرية، وتحول امتثال أوامر الدين إلى تعمق وتدقيق في النظر. وقد أثار هذا معارضة من جانب أهل الورع، ومن جانب رجال السياسة أيضاً. ولكن الناس أخذوا يعترفون شيئاً فشيئاً بأن علماء الشريعة هم ورثة الأنبياء.. ويؤكد «دي بور» في كتابه «تاريخ الفلسفة في الإسلام» أن علم الأحكام قد نما قبل علم العقائد، واستطاع أن يحتل مكاناً ممتازة بين المسلمين لأنه يعتبر من أسس التربية الدينية الصالحة [1] وهذا تأكيد لقول أبي حامد الغزالي في كتابه «إلجام العوام عن علم الكلام» بأن علم الفقه قوت النفوس المؤمنة، لا غناء لها عنه كل يوم، أما علم الكلام فهو دواء للنفوس المريضة [2].

وكانت غاية الفقه إقامة الحياة وتقييمها، واختلفت مدارس الفقه مع تطور الحياة الإسلامية. فقد ظهر فريقان: فريق أهل الرأي، وأكثر ما يكونون في العراق، وفريق أهل الحديث أو أهل المدينة. فقد سمي الفقهاء الذين جعلوا لرأيهم شأناً في إصدار الأحكام، إلى جانب الكتاب والسنة «أهل الرأي» وإمامهم أبو حنيفة (توفي عام ١٥٠ هـ) كما أن الفقهاء في المدينة نفسها كانوا قبل ظهور مذهب مالك (توفي عام ١٨٩ هـ) يستعملون الرأي استعمالاً لم يكن منه بأس وإن كان قليل المدى، وكذلك استعمله أهل المذهب المالكي أنفسهم. وكان الإمام الشافعي (توفي عام ٢٠٤ هـ) صاحب المذهب الفقهي الثالث يعتمد في أكثر أمره على السنة، وقد جعل في عداد أهل الحديث، تمييزاً له عن أبي حنيفة.

---

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٥٠، ترجمة أبي ريدة، طـ القاهرة ١٩٥٤.
(٢) الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام ص ٢٠ ـ ٢١، طـ القاهرة ١٩٣٢.

ولا يعني ذلك مطلقاً أن علم الفقه ظل علماً تطبيقياً قانونياً يتصل بالأعمال الواجبة والمستحبة والجائزة أو المباحة والمكروهة فقط، أي الأعمال التي تستحق الثواب أو العقاب من جانب الشرع، بل تحول علم الفقه إلى علم أخلاقي تهذيبي بالمعنى الصحيح. فقد حض الدين الإسلامي على التكمل الخلقي بالفضائل كلها، وعلى التكمل العقلي بالمعارف، والتكمل الديني بالعبادات التي يقصد منها تعظيم الله والسمو بالإنسان. وقد اهتم كثير من الفقهاء بتكوين الفضائل الخلقية الدينية، ونجد هذا الإتجاه الخاص عند الفقهاء الذين يتسمون بنزعة الزهد والتصوف وخير مثال على ذلك هو الحارث ابن أسد المحاسبي وهو من متصوفة مدرسة بغداد التي نؤرخ لها، وذلك في كتابه المسمى «الرعاية لحقوق الله»، وجاء بعده أبو طالب المكي بكتابه «قوت القلوب»، والغزالي بكتابه «إحياء علوم الدين». ولا شك أنه قد سبقت هؤلاء جميعاً، محاولات كثيرة نجدها عند صوفية مدرسة بغداد لإقامة التصوف كعلم، واعتباره ظاهرة دينية فريدة لتربية المسلمين تربية ذوقية وجدانية تمس القلب والروح قبل الجوارح والأعضاء. واعتبر التصوف علماً عملياً من حيث أنه يرتبط بالمجاهدة والرياضة والأحوال والمقامات. فقد ظهر التصوف كعلم أخروي يعطي المفهومات الفقهية الجامدة من تحليل وتحريم، روحاً جديدة ويمزجها بالعاطفة الدينية المؤسسة على أعمال القلوب من مقامات وأحوال. وتنحصر هذه الأعمال في التصديق والإيمان واليقين والصدق والإخلاص والمعرفة والتوكل والمحبة والشوق والوجد، وغير ذلك من أحوال الصوفية ومقاماتهم.

وبدأ هذا العلم الجديد يتجه إلى فهم العبادات والأحكام إتجاهاً باطنياً يخرجها من حدود الفقه الجامدة على حد قول الصوفية أنفسهم. ولم يفت الصوفية ومورخي التصوف أن يؤسسوا علمهم هذا على الكتاب والسنة، شأنهم في ذلك شأن كل فرقة إسلامية عندئذ، حدثت مشاحنات كثيرة بين الفقهاء والصوفية أدت في بعض الأحيان إلى مصرع نفر من الصوفية أشهرهم

الحلاج وقد وقع خلاف بين الإمام الشافعي والإمام أحمد بن حنبل من ناحية باعتبارهما من الفقهاء، وبين شيبان الراعي الصوفي. كما حدث خلاف بين أبي عمران الأشيب الفقيه وأبي بكر الشبلي الصوفي في مسألة الحيض. ورغماً عن ذلك، فإن الفقهاء قد وقفوا من الصوفية المخلصين لدينهم ومبادئهم موقف تقدير واحترام، سوف يتضح لنا هذا كثيراً عند عرضنا لصوفية مدرسة بغداد.

ولقد تنبه كثير من مورخي التصوف القدماء إلى أن الفقهاء لا يعترفون إلا بوجود علم الشريعة الظاهرة التي جاء بها الكتاب والسنة، ولا معنى عندهم لقيام علم الباطن وعلم التصوف. وهنا قام الصوفية ومؤرخو التصوف بالرد على الفقهاء ورفض آرائهم.

ثانياً: موقف الصوفية ومؤرخي التصوف من التصوف كعلم

١ ـ السراج الطوسي:

قامت محاولات السراج الطوسي على أساس توحيد الفقه والتصوف، واعتبارها علمًا واحداً. وقد رد التصوف والفقه إلى علم الشريعة الواحد. ويرى هذا المؤرخ الصوفي ـ ونرى معه ـ أن الفقه قائم على الرواية، أما التصوف فهو قائم على الدراية. ولا يجوز ـ في رأيه ـ أن يجرد القول في العلم: أنه ظاهر أو باطن، لأن العلم متى كان في القلب فهو باطن فيه إلى أن يجري على اللسان ويظهر، فإذا جرى على اللسان فهو ظاهر. وتنقسم أعمال الجوارح الظاهرة إلى العبادات، مثل الطهارة والصلاة والزكاة والصوم وغير ذلك. ثم الأحكام، مثل الطلاق والعتاق والبيوع والفرائض والقصاص وغيرها. أما علم التصوف فهو قائم على الجارحة الباطنة التي هي القلب. ولكل عمل من هذه الأعمال الظاهرة والباطنة علم وفقه وبيان وفهم وحقيقة ووجد. ودليل صحة كل عمل منها آيات من القرآن وأخبار عن الرسول [1].

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٣.

ويستمر السراج الطوسي في تأكيد قيام العلمين جنباً إلى جنب مستمداً ذلك من قول الله عز وجل: ﴿وأسبغ عليكم نعمة ظاهرة وباطنة﴾ فالنعمة الظاهرة هي فعل الطاعات، والنعمة الباطنة هي ما أنعم الله بها على القلب من الأحوال والمقامات. ولكن لا يستغني الظاهر عن الباطن، ولا الباطن عن الظاهر بقول الله: ﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ فالعلم المستنبط هو علم التصوف، لأن للصوفية مستنبطات من القرآن والحديث وغير ذلك. فالعلم والقرآن والحديث بل والإسلام ظاهر وباطن[1]. فالفرق إذن بين الفقه والتصوف هو في الوسيلة فقط. فالفقه قائم على الأعضاء الخارجة، والتصوف قائم على الأعضاء الباطنة أي القلب، وفي النهاية ينتمي كل منهما إلى علم الشريعة الإسلامية.

٢ ـ الشعراني:

وقد تنبه الشعراني أيضاً إلى كل ما ذكره السراج الطوسي، وذلك حين جعل طريق الصوفية مشيداً بالكتاب والسنة. وأنه مبني على سلوك أخلاق الأنبياء والأصفياء، وبيان أنه لا يكون مذموماً إلا إن خالف صريح القرآن أو السنة أو الإجماع لا غير. وأما إذا لم يخالف فغاية الكلام أنه فهم أوتيه رجل مسلم، فمن شاء فليعمل به، ومن شاء تركه. ونظير الفهم في ذلك هو الأفعال، وما بقي باب للإنكار إلى سوء الظن بهم وحملهم على الرياء، وذلك لا يجوز شرعاً[2].

وهنا يقول عبد الوهاب الشعراني: «إن علم التصوف عبارة عن علم إنقدح في قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة. فكل من عمل بهما إنقدح له من ذلك علوم وآداب وأسرار وحقائق تعجز الألسن عنها، نظير ما انقدح لعلماء الشريعة من الأحكام حين عملوا بما علموه من أحكامها

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٣ ـ ٤٤.
(٢) الشعراني: الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٤.

فالتصوف إنما هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة إذا خلا من عمله العلل وحظوظ النفس كما أن علم المعاني والبيان زبدة علم النحو. فمن جعل علم التصوف علماً مستقلاً صدق، ومن جعله من عين أحكام الشريعة صدق، كما أن من جعل علم المعاني والبيان علماً مستقلاً فقد صدق، ومن جعله من جملة علم النحو فقد صدق»(١).

ومن تبحر في علم الشريعة حتى بلغ إلى الغاية، أدرك بذوقه أن علم التصوف تفرع من عين الشريعة. فإذا دخل العبد طريق القوم وتبحر فيها أعطاه الله هناك قوة الإستنباط، نظير الأحكام الظاهرة على حد سواء. فيستنبط في الطريق واجبات ومندوبات وآداباً ومحرمات ومكروهات. ومن دقق النظر علم أنه لا يخرج شيء من علوم أهل الله تعالى عن الشريعة. وكيف تخرج علومهم عن الشريعة، والشريعة هي وصلتهم إلى الله عز وجل في كل لحظة. ولكن أصل استغراب من لا إلمام له بأهل الطريق أن علم التصوف من عين الشريعة، كونه لم يتبحر في علم الشريعة. فكل صوفي فقيه ولا عكس (أي ليس كل فقيه صوفي)(٢).

ويستدل الشعراني على منزلة الصوفية وأهميتهم بين مفكري المسلمين بما وقع من أحداث ومشاحنات دينية بين الفقهاء والصوفية. فيكفي الصوفية مدحاً إذعان الإمام الشافعي لشيبان الراعي الصوفي حين طلب الإمام أحمد بن حنبل أن يسأله عمن نسي صلاة لا يدري أي صلاة هي، وإذعان ابن حنبل لشيبان حين قال مجيباً: هذا رجل غفل عن الله عز وجل، فجزاؤه أن يؤدب. وكذلك يكفيهم إذعان أحمد بن حنبل لأبي حمزة البغدادي الصوفي وإعتقاده فيه حين كان يرسل له دقائق المسائل ويقول: ما تقول في هذا يا صوفي؟. وكذلك إذعان أبي العباس بن سريج الفقيه القاضي لأبي القاسم الجنيد شيخ طائفة الصوفية حين حضره وقال: «لا أدري ما يقول، ولكن لكلامه صولة ليست

---

(١) الشعراني: الطبقات جـ ١ ص ٤.

(٢) المصدر السابق: ص ٤.

بصولة مبطل». وكذلك إذعان الإمام أبي عمران لأبي بكر الشبلي حين امتحنه في مسائل من الحيض وأفاده سبع مقالات لم تكن عند أبي عمران. وحكى الشيخ قطب الدين أيمن أن الإمام أحمد بن حنبل كان يحث ولده على الإجتماع بصوفية زمانه ويقول: إنهم بلغوا في الإخلاص مقاماً لم نبلغه [1].

ويعطينا الشعراني تفرقة طريفة بين أنواع اليقين المختلفة التي تدخل كأساس في المعرفة بأنواعها. فاليقين هو من يقن الماء في الحوض إذا استقر وذلك إشارة إلى حصول السكون والإستقرار والإطمئنان بزوال التردد والشكوك والوهم والظنون. قال الشيخ محيي الدين بن عربي: «وهذا السكون والإستقرار والإطمئنان إذا أضيف إلى العقل والنفس يقال له علم اليقين. وإذا أضيف إلى الروح الروحاني يقال له عين اليقين. وإذا أضيف إلى القلب الحقيقي يقال له حق اليقين. وإذا أضيف إلى السر الوجودي يقال له حقيقة حق اليقين. ولا تجتمع هذه المراتب كلها إلا في الكامل من الرجال» [2].

ونجد عند الشعراني اتجاهاً جديداً لم نجده من قبل عند السراج الطوسي، وذلك حين أقام نوعاً من التمييز بين معنى التوحيد عند المعتزلة كفرقة كلامية وعند الصوفية. فيؤكد أن كثيراً من كلام الصوفية لا يتمشى ظاهره إلا على قواعد المعتزلة والفلاسفة، وعلى العاقل ألا يبادر إلى الإنكار بمجرد عزو ذلك الكلام إليهم، بل عليه أن ينظر ويتأمل في أدلتهم التي استندوا إليها فما كل ما قاله الفلاسفة والمعتزلة في كتبهم يكون باطلاً، وإنما حذر بعضهم عن مطالعة كتبهم خوفاً من حصول شبهة تقع في قلب الناظر لا سيما أهل الإنكار والدعاوى. ثم يفصل القول في المقارنة بين المعتزلة والصوفية في مسألة التوحيد فيذكر لنا نقلاً عن الشيخ محمد المغربي الشاذلي حيث يقول: «إن طريق القوم (أي الصوفية) مبني على شهود الإثبات، وعلى ما يقرب من طريق المعتزلة في بعض الحالات، وهي حالة شهود غيبة الصفات في شهود

---

(١) الشعراني: الطبقات: جـ١ ص ٤.

(٢) المصدر السابق: ص ١٠.

وحدة جمال الذات حتى كان لا صفات. وهذه الحالة وإن كان غيرها أرفع منها، فهي عزيزة المراد، شديدة الإبهام، موقعة في سوء الظن في السادة الكرام لشبهها بمذهب المعتزلة، ولا شبهة في تلك الحالة. فليتنبه السالك لذلك وليحذر من الوقيعة في القوم»[1].

ولا شك في أن الإهتمام بالشريعة وأحكامها والعمل بها، هو فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة في الطريق إلى الله عند الصوفية فإن أول ما اتهم به الصوفية من أعدائهم هو خروجهم عن حدود الشرع وترك التكاليف ورفعها وهو ما يسميه بعض مفكري الإسلام باسم «الإباحية» فكان على الصوفية. والمؤرخين منهم أن يؤكدوا هذا الإتجاه بالذات ويجعلوه واضحاً كل الوضوح. فالشريعة عندهم هي الباب الموصلة إلى الحقيقة تأكداً لقوله تعالى: ﴿وائتوا البيوت من أبوابها﴾. فلا باطن بدون ظاهر، ولا حقيقة بدون شريعة. وقد أكد كل من السراج الطوسي والشعراني تمسك الصوفية المخلصين بالشريعة وأحكامها. ولا يخرج مؤرخو طبقات الصوفية الذين جاؤوا في الفترة الواقعة بين وفاة الطوسي والشعراني على الإهتمام بهذا الإتجاه الديني السليم. من هؤلاء الكلاباذي والقشيري وابن خلدون وغيرهم.

٣ ـ الكلاباذي:

يشير الكلاباذي إلى أنواع مختلفة من العلوم الإسلامية، ويجعل للصوفية علمًا خاصاً انفردوا به دون سواهم، هو علم المكاشفات والمشاهدات وعلم الخواطر مع اهتمامهم بعلم الأحكام الشرعية من أصول الفقه وعلم المعاملات فيقول: «إن علوم الصوفية علوم الأحوال، والأحوال هي مواريث الأعمال، ولا يرث الأحوال إلا من صحح الأعمال. وأول تصحيح الأعمال معرفة علومها وهي علم الأحكام الشرعية من أصول الفقه من الصلاة والصوم وسائر

(١) الشعراني: الطبقات ص ١٠.

الفرائض إلى علم المعاملات من النكاح والطلاق والمبايعات وسائر ما أوجب الله تعالى وندب إليه، وما لا غناء به عنه من أمور المعاش، وهذه علوم التعلم والإكتساب فأول ما يلزم العبد الإجتهاد في طلب هذا العلم وأحكامه على قدر ما أمكنه ووسعه طبعه وقوى عليه فهمه بعد إحكام علم التوحيد والمعرفة على طريق الكتاب والسنة وإجماع السلف الصالح عليه، القدر الذي يتيقن بصحة ما عليه أهل السنة والجماعة. فإن وفق لما فوقه من نفي الشبه التي تعترضه من خاطر أو ناظر فذاك. وإن أعرض عن خواطر السوء إعتصاماً بالجملة التي عرفها وتجافى عن الناظر الذي يحاجه فيه ويجادله عليه وباعده، فهو في سعة إن شاء الله عز وجل واشتغل باستعمال علمه وعمل بما علم»[1] فالكلاباذي هنا يتدخل برأي صوفي خاص في علم التوحيد والمعرفة. فعلم الكلام لا بد أن يعصم العبد من الوقوع في الزلل. وفائدته نفي الشبهات التي تعترض العبد من جراء نظره في أمور التوحيد المشتملة على البحث في ذات الله وصفاته وما ينشأ عن ذلك من أمور ومسائل تتصل بأعمال العبد وعلاقتها بخالقه. ولا بد له أن ينظر إلى هذه المسائل على أساس من الكتاب والسنة وإجماع السلف الصالح، وأن يترسم منهج أهل السنة والجماعة، وأن يتيقن بصحة ما هم عليه.

وبعد هذا العرض المجمل من جانب الكلاباذي، يضع القواعد والأسس التي يجب على العبد أن يلتزم بها حتى يصل إلى علم الخواطر والمشاهدات والمكاشفات الخاصة بالصوفية والتي انفردوا بها دون غيرهم من فرق المسلمين. وينقسم الطريق الصوفي عنده إلى أقسام ثلاثة:

أولاً ـ علم الحكمة: وهو أول ما يلزم العبد حيث يقوم على أساس علم آفات النفس ومعرفتها ورياضتها وتهذيب أخلاقها، ومكائد العدو، وفتنة الدنيا وسبيل الإحتراز منها.

---

(١) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٥٨.

ثانياً ـ علم المعرفة: فإذا استقامت النفس على الواجب وصلحت طباعها وتأدبت بآداب الله من زم جوارحها وحفظ أطرافها وجمع حواسها، سهل عليه إصلاح أخلاقها وتطهير الظاهر منها، والفراغ مما لها، وعزوفها عن الدنيا وإعراضها عنها، فعند ذلك يمكن للعبد مراقبة الخواطر وتطهير السرائر.

ثالثاً ـ علم الإشارة: وهو يضم علوم الخواطر وعلوم المكاشفات. وهو العلم الذي تفردت به الصوفية بعد جمعها سائر العلوم التي وصفناها. وإنما قيل علم الإشارة لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات. فقد روى سعيد بن المسيب عن أبي هريرة قال: قال رسول الله: «إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا أهل المعرفة بالله، فإذا أنطقوا به لم ينكره إلا أهل الغرة بالله». وعن عبد الواحد بن زيد قال سألت الحسن البصري عن علم الباطن فقال سألت حذيفة بن اليمان (الذي تعلم على يديه الحسن البصري) عن علم الباطن فقال سألت رسول الله عن علم الباطن فقال: «سألت جبريل عن علم الباطن فقال سألت الله عز وجل عن علم الباطن فقال: هو سر من سري أجعله في قلب عبدي لا يقف عليه أحد من خلقي». وقال أبو الحسن بن أبي ذر في كتابه «منهاج الدين» أنشدونا للشبلي:

علم التصوف علم لا نفاد له ... علم سني سماوي ربوبي
فيه الفوائد للأرباب يعرفها ... أهل الجزالة والصنع الخصوصي[1]

٤ ـ أبو نعيم الأصبهاني:

أما أبو نعيم فقد تابع ما ذكره الكلاباذي حين يؤكد أن المتصوفة المتحققة في حقائقهم قد بنوا علمهم على أركان أربعة:

(١) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٥٨ ـ ٥٩.

أ ـ معرفة الله تعالى ومعرفة أسمائه وصفاته وأفعاله.
ب ـ معرفة النفوس وشرورها ودواعيها.
جـ ـ معرفة وساوس العدو ومكائده وخصاله.
د ـ معرفة الدنيا وغرورها وتفتينها وتارينها وكيفية الإحتراز منها والتجافي عنها.

حينئذ ألزموا أنفسهم بعد توطئة هذه الأبنية، دوام المجاهدة وشدة المكابدة وحفظ الأوقات واغتنام الطاعات، ومفارقة الراحات. والتلذذ بما أيدوا من المطالعات، وصيانة ما خصوا به من الكرامات. لا عن المعاملات انقطعوا ولا إلى التأويلات ركنوا، رغبوا عن العلائق ورفضوا العوائق. إقتدوا بالمهاجرين والأنصار وفارقوا العروض والعقار، وآثروا البذل والإيثار، وهربوا بدينهم إلى الجبال والقفار إحترازاً من موامقة الأبصار أن يومى إليه بالأصابع ويشار لما أنسوا به من التحف والأنوار فهم الأنقياء الأخفياء، والغرباء النجباء، صحت عقيدتهم فسلمت سريرتهم»[1].

٥ ـ أبو القاسم القشيري:

يعتبر القشيري أهم مؤرخ صوفي دافع عن منزلة التصوف ومكانته في الفكر الإسلامي. فلم تكن رسالته في علم التصوف إلا للرد على أعداء الصوفية وبيان قواعد التصوف وأركانه وإرجاعه إلى أصوله الأولى التي كانت سمة الصوفية الأوائل، ولكنها اندثرت وطوي بساطها. وهنا يقول القشيري: «فارتحل عن القلوب حرمة الشريعة، واستخف بعض من ادعى التصوف بأداء العبادات، بل وركنوا إلى إتباع الشهوات وقلة المبالاة بتعاطي المحظورات، والإرتفاق بما يأخذونه من السوقة والنسوان وأصحاب السلطان، ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال، وادعوا أنهم تحرروا عن رق الأعلال، وتحققوا بحقائق الوصال، وأنهم قائمون بالحق

---

(١) أبو نعيم: حلية الأولياء جـ ١ ص ٢٤.

تجري عليهم أحكامه وهم محو. وليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يزرونه عتب ولا لوم»[1] وهؤلاء هم فرقة المباحية التي ورد ذكرها عند فخر الدين الرازي في كتابه «إعتقادات فرق المسلمين والمشتركين» والتي أشار إليها من قبل ذلك في هذا الفصل مؤلف الطبقات الكبرى «عبد الوهاب الشعراني».

وبعد أن ميز القشيري بين الصوفية المخلصين لعقيدتهم والمتمسكين بالكتاب والسنة، وهؤلاء الذين يدعون ويزعمون أنهم من الواصلين أصحاب الأحوال والمقامات والكشف والعرفان، بعد هذا كله يضع لنا أصول التصوف وقواعده وهو ما أفاض القول فيه، واستشهد على ذلك بذكر مشايخ الطريقة الصوفية، وما يدل من سيرهم وأقوالهم على تعظيم الشريعة. ثم يجعل القشيري المتصوفة فرقة خاصة من أهل السنة فقط حيث يقول: «إعلموا رحمكم الله تعالى، أن المسلمين بعد رسول الله ﷺ لم يتسم أفاضلهم في عصرهم بتسمية علم سوى صحبة رسول الله إذ لا فضيلة فوقها فقيل لهم الصحابة (والقشيري هنا متأثر بالسراج الطوسي). ولما أدركهم أهل العصر الثاني سمي من صحب الصحابة باسم التابعين ورأوا ذلك أشرف سمة ثم قيل لمن بعدهم أتباع التابعين ثم اختلف الناس وتباينت المراتب فقيل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين الزهاد والعباد. ثم ظهرت البدع وحصل التداعي بين الفرق، فكل فريق ادعوا أن فيهم زهاداً. فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم «التصوف» واشتهر هذا الإسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة»[2].

ويميز القشيري بين منهج الصوفية في المعرفة وبين منهج غيرهم من الفرق الإسلامية، ويعطينا هذا التمييز في صورة وصية يقدمها للمريدين حيث يقول: «أول قدم للمريد في هذه الطريقة ينبغي أن يكون على الصدق ليصح

(١) القشيري: الرسالة ص ٢ ـ ٣.
(٢) المصدر السابق ص ٧ ـ ٨.

له البناء على أصل صحيح فإن الشيوخ قالوا إنما حرموا الوصول لتضييعهم الأصول. كذلك سمعت الأستاذ أبا علي (الدقاق) يقول: فتجب البداءة بتصحيح إعتقاد بينه وبين الله تعالى، صاف عن الظنون والشبه، خال من الضلال والبدع، صادر عن البراهين والحجج. ويقبح بالمريد أن ينتسب إلى مذهب من مذاهب ليس من هذه الطريقة وليس انتساب الصوفي إلى مذهب من مذاهب المختلفين ـ سوى طريقة الصوفية ـ إلا نتيجة جهلهم بمذاهب أهل هذه الطريقة. فإن هؤلاء حججهم في مسائلهم أظهر من حجج كل أحد، وقواعد مذهبهم أقوى من قواعد كل مذهب.

والناس إما أصحاب النقل والأثر، وإما أرباب العقل والفكر. وشيوخ هذه الطائفة إرتقوا عن هذه الجملة. فالذي للناس غيب فهو لهم ظهور، والذي للخلق من المعارف مقصود، فلهم من الحق سبحانه موجود. فهم من أهل الوصال، والناس أهل الإستدلال، وهم كما قال القائل:

ليلي بوجهك مشرق ... وظلامه في الناس ساري

فالناس في سدف الظلا ... م ونحن في ضوء النهار

ولم يكن عصر من الأعصار في مدة الإسلام إلا وفيه شيخ من شيوخ هذه الطائفة بمن له علوم التوحيد وإمامة القوم، إلا وأئمة ذلك الوقت من العلماء استسلموا لذلك الشيخ وتواضعوا له وتبركوا به. ولولا مزية وخصوصية لهم وإلا كان الأمر بالعكس. ثم يستدل القشيري على ذلك كله بالقصة التي حدثت وقائعها بين أحمد بن حنبل الفقيه وشيبان الراعي الصوفي واستسلام الإمام الشافعي لشيبان وإذعانه له، وتحذيره لابن حنبل من أن يحركه، مع أن شيبان الراعي كان أمياً من بين الصوفية، فما الظن بأئمتهم حيث يقول القشيري: كان أحمد بن حنبل عند الشافعي رضي الله عنهما، فجاء شيبان الراعي. فقال أحمد: اريد يا أبا عبد الله أن أنبه هذا على نقصان علمه ليشتغل بتحصيل بعض العلوم. فقال الشافعي: لا تفعل، فلم يقنع. فقال لشيبان: ما تقول فيمن نسي صلاة من خمس صلوات في اليوم والليلة ولا يدري أي صلاة نسيها ما

الواجب عليه يا شيبان؟! فقال شيبان: يا أحمد! هذا قلب غفل عن الله تعالى فالواجب أن يؤدب حتى لا يغفل عن مولاه فغشي على أحمد. فلما أفاق قال له الشافعي رحمه الله ألم أقل لك لا تحرك هذا»[1].

٦ - إبن خلدون:

أما إبن خلدون فقد عقد لنا فصلاً ممتازاً في كتابه القيم «المقدمة» سماه «علم التصوف» تحدث فيه عن أهمية التصوف ونشأته وكذا منهجه وقواعده. وقد لخص لنا في هذا الفصل كل ما سبقه من آراء عند مؤرخي التصوف القدماء، إلى جانب موقفه الخاص من الصوفية والتصوف. فيقول عن علم التصوف «هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة في الملة وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والإنقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والإنفراد عن الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف. فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، إختص المقبلون على العبادة بإسم الصوفية والمتصوفة. فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والإنفراد عن الخلق والإقبال على العبادة إختصوا بمواجد مدركة لهم»[2].

وهذه المواجد التي تحدث عنها ابن خلدون هي الأحوال والمقامات والحال عنده نتيجة لمجاهدة المريد وعبادته. ويكون صفة حاصلة للنفس من حزن أو سرور أو نشاط أو كسل وهذا الحال عندما يرسخ في النفس يصير مقاماً للمريد والمقامات لا يزال المريد يترقى فيها من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة.

---

(١) القشيري: الرسالة ص ١٨٠ - ١٨١.

(٢) ابن خلدون: المقدمة جـ ٣ ص ١٠٦٣.

ثم يؤكد ابن خلدون أن أصل طريقة الصوفية كلها هو محاسبة النفس على الأفعال والكلام في هذه الأذواق والمواجد التي تحصل عن المجاهدات، ثم تستقر للمريد مقاماً ويترقى منها إلى غيرها. ثم لهم في ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم، إذ الأوضاع اللغوية إنما هي للمعاني المتعارفة فإذا عرض من المعاني ما هو غير متعارف إصطلحوا على التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه. فلهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذي ليس يوجد لغيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه. وصار علم الشريعة على صنفين: «صنف مخصوص بالفقهاء، وأهل الفتيا وهي الأحكام العامة في العبادات العادات والمعاملات. وصنف مخصوص بالقوم في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها، والكلام في الأذواق والمواجد العارضة في طريقة وكيفية الترقي فيها من ذوق إلى ذوق، وشرح الإصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك»[1].

٧ ـ فخر الدين الرازي:

يعتبر فخر الدين الرازي المؤرخ الوحيد الذي اعتبر الصوفية فرقة خاصة، كما قال هو عن نفسه. وحجته في ذلك أن الصوفية تمتاز بشيء في الأصول تختلف عن بقية الفرق الإسلامية، فأهل السنة والجماعة يرون أن الطريق لمعرفة الله هو السمع، وفرق المعتزلة وبعض الفرق الأخرى ترى أن ذلك الطريق هو العقل. أما الصوفية فترى أن الطريق لمعرفة الله هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية للوصول إلى مرتبة الكشف. وقد أفرد الرازي في كتابه «إعتقادات فرق المسلمين والمشركين» باباً خاصاً للصوفية هو «الباب الثامن في أحوال الصوفية» يقول فيه: «أعلم أن أكثر من حصر فرق الأمة لم يذكر الصوفية وذلك خطأ، لأن حاصل قول الصوفية أن الطريق إلى معرفة الله هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية. وهذا طريق حسن، وهم فرق:

---

(١) ابن خلدون: المقدمة جـ٣، ص١٠٦٣ ـ ١٠٦٦.

الأولى ـ أصحاب العادات: وهم قوم منتهى أمرهم وغايته تزيين الظاهر كلبس الخرقة وتسوية السجادة.

الثانية ـ أصحاب العبادات: وهم قوم يشتغلون بالزهد والعبادة مع ترك سائر الأشغال.

الثالثة ـ أصحاب الحقيقة: وهم قوم إذا فرغوا من أداء الفرائض لم يشتغلوا بنوافل العبادات، بل بالفكر وتجريد النفس عن العلائق البدنية، وهم يجتهدون أن لا يخلو سرهم وبالهم عن ذكر الله، وهؤلاء خير فرق الآدميين.

الرابعة ـ النورية: وهم طائفة يقولون أن الحجاب حجابان نوري وناري أما النوري فالإشتغال باكتساب الصفات المحمودة كالتوكل والشوق والتسليم والمراقبة والأنس والوجد والحال. وأما الناري فالإشتغال بالشهوة والغضب والحرص والأمل لأن هذه الصفات نارية، كما أن إبليس لما كان نارياً فلا جرم وقع في الحسد.

الخامسة ـ الحلولية: وهم طائفة من هؤلاء القوم الذين ذكرناهم يرون في أنفسهم أحوالاً عجيبة. وليس لهم من العلوم العقلية نصيب وافر يتوهمون أنهم قد حصل لهم الحلول أو الإتحاد فيدعون دعاوى عظيمة. وأول من أظهر هذه المقالة في الإسلام الروافض فإنهم ادعوا الحلول في حق أئمتهم.

السادسة ـ المباحية: وهم قوم يحفظون طاعات لا أصل لها، وتلبيسات في الحقيقة، وهم يدعون محبة الله تعالى. وليس لهم نصيب في شيء من الحقائق، بل يخالفون الشريعة ويقولون: إن الحبيب رفع عنا التكليف، وهؤلاء شر الطوائف وهم على الحقيقة على دين مزدك»[1].

ويعتبر هذا الفصل الذي أورده الرازي عظيم الشأن من وجهين: أما أولها فهو أنه فيما نعلم فذّ في محاولته التعريف بالمذهب الصوفي في جملته

---

(١) فخر الدين الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ١ ـ ١٦.

باعتباره مذهب فرقة من الفرق الإسلامية. أما ثانيهما فهو أنه فذ أيضاً في محاولته حصر الفرق الفرعية لهذه الفرق الأصلية على حد قول الشيخ مصطفى عبد الرازق.

٨ - إبن سينا:

ولم يفت إبن سينا أن يشير إلى مقامات العارفين، فقد أفرد في كتابه «الإشارات والتنبيهات» النمط التاسع خاصاً بهذه الناحية ويجب أن يعتز الصوفية بشهادة إبن سينا لأنه فيلسوف إسلامي مشائي. ولأهمية هذا الباب نرى نصير الدين الطوسي شارح كتاب إبن سينا يذكر بأن في هذا الباب أجل ما في الكتاب، فقد رتب فيه إبن سينا علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه إليه من قبل، ولا لحقه من بعده.

يقول إبن سينا: «إن للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم، فكأنهم في جلابيب من أبدانهم قد نفوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس، ولهم أمور خصية فيهم، وأمور ظاهرة يستنكرها من ينكرها، ويستكبرها من يعرفها».

ثم يقسم ابن سينا أصحاب هذا الطريق الصوفي أقساماً ثلاثة ويفرق بينها حيث يقول:

١ ــ المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص بإسم «الزاهد».

٢ ــ والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص بإسم «العابد».

٣ ــ والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره، يختص بإسم «العارف». وقد يتركب بعض هذه مع بعض.

ويفصل إبن سينا القول في صفات العارف حيث يقول: الزهد عند غير العارف معاملة ما كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة. وعند العارف تنزه ما

عما يشغل سره عن الحق، وتكبر على كل شيء غير الحق. والعبادة عند غير العارف معاملة ما فكأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الاخرة هي الأجر والثواب. وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق، فتصير مسالمة للسر الباطن، حينما يستجلي الحق لا تنازعه فيخلص السر إلى الشروق الساطع، ويصير ذلك ملكة مستقرة. كما شاء السر أطلع إطلع إلى نور الحق غير مزاحم من الهمم، بل مع تشييع منها له، فيكون بكليته منخرطاً في سلك القدس».

«فالعارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه. وتعبده له فقط، ولأنه مستحق للعبادة، ولأنها نسبة شريفة إليه، لا لرغبة أو رهبة» [1].

وهكذا تختلف في أمر الصوفية أنظار المؤلفين الإسلاميين الباحثين في الفرق. ونحن نجد إلى جانب ذلك كله ذكراً للصوفية من ضمن المؤلفات الموضوعة في هذا الباب، يشعر بأن الصوفية فرقة من أصول فرق الإسلام. فقد ورد ذلك في كتاب الفهرست لإبن النديم وفي كلام الغزالي. فقد جعل إبن النديم المقالة الخامسة من كتابه خاصة بالحياة الروحية وسماها «السياح والزهاد والعباد والمتصوفة المتكلمين على الخطرات والوساوس»، وقد أورد في هذا المجال مجموعة من أسماء العباد والزهاد والمتصوفة ومجموعة من الكتب والرسائل الصوفية [2]. وأشار الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال» إلى أصناف الطالبين للحق وهم أربع فرق: المتكلمين، الباطنية، الفلاسفة، ثم المتصوفة.

أما سائر المؤلفين في الفرق فمنهم من لم يرد في كلامهم بيان لأراء الصوفية ولا ذكر صريح لهم في الفرق الأصلية أو الفرعية مثل عبد الكريم الشهرستاني في كتاب «الملل والنحل». ومن المؤلفين في الفرق من سرد من

---

(١) إبن سينا: الاشارات والتنبيهات جـ ٤ ص ٧٨٩ ـ ٨١٠.

(٢) ابن النديم: الفهرست ص ٢٧٤ ـ ٢٧٨.

أقاويل الصوفية ومذاهبهم من غير أن يعدهم في أصول الفرق الإسلامية، ولا أن ينسبهم إلى فرقة معينة من الفرق الأصلية كالأشعري في كتاب «مقالات الإسلاميين»، ومسلك ابن حزم في كتاب «الفصل في الملل والنحل» يشبه مسلك الأشعري، إلا أن كلام إبن حزم لا يخلو من إضطراب، فهو يذكر فيمن تسمى بإسم الإسلام، وقد أجمعت جميع فرق الإسلام على أنه ليس مسلمًا، طائفة كانوا من أهل السنة. فغلوا فقالوا وقد يكون في الصالحين من هو أفضل من الأنبياء والملائكة، وأن من عرف الله حق معرفته فقد سقطت عنه الأعمال والشرائع. وقال بعضهم بحلول الباري في أجسام خلقه كالحلاج وغيره.

وعقد ابن حزم بعد ذلك في الجزء الرابع فصلًا عنوانه: «ذكر شنع لقوم لا تعرف فرقهم» قال فيه: «إدعت طائفة من الصوفية أن في أولياء الله تعالى من هو أفضل من جميع الأنبياء والرسل وقالوا من بلغ الغاية القصوى من الولاية سقطت عنه الشرائع كلها من الصلاة والصيام والزكاة وغير ذلك، وحلت له المحرمات كلها من الزنا والخمر وغير ذلك، واستباحوا بهذا نساء غيرهم. وقالوا إننا نرى الله ونكلمه وكل ما قذف في نفوسنا فهو حق»[1]. ولا شك في أن التوفيق عسير بين ما يفيده النص الأول من أن الصوفية طائفة من أهل السنة وما يفيده النص الثاني من أنهم قوم لا تعرف فرقهم.

وسار على منهج الأشعري عبد القاهر بن طاهر البغدادي في كتاب «الفرق بين الفرق» ومن المؤلفين من يرى أن التصوف مذهب من مذاهب الفرق الناجية أهل السنة والجماعة مثل أبي المظفر طاهر بن محمد الأسفراييني المتوفي سنة ٤٧١ هـ في كتابه «التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين». وقد وضع المؤلف فصلًا في آخر هذا الكتاب لبيان فضائل السنة والجماعة وبيان ما اختصوا به من مفاخرهم جاء فيه ما يلي:

---

(١) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل جـ ٤ ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

«وسادسها: علم التصوف والإشارات وما لهم فيها من الدقائق والحقائق لم يكن قط لأحد من أهل البدعة فيه حظ، بل كانوا محرومين مما فيه من الراحة والحلاوة والسكينة والطمأنينة. وقد ذكر أبو عبد الرحمن السلمي من مشايخهم قريباً من ألف، وجمع إشاراتهم وأحاديثهم، ولم يوجد في جملتهم قط من ينسب إلى شيء من بدع القدرية والروافض والخوارج. وكيف يتصور فيهم من هؤلاء وكلامهم يدور على التسليم والتفويض والتبري من النفس، والتوحيد بالخلق والمشيئة. وأهل البدع ينسبون الفعل والمشيئة والخلق والتقدير إلى أنفسهم. وذلك بمعزل عما عليه أهل الحقائق من التسليم والتوحيد»[1].

وفي كتاب جمع الجوامع في أصول الفقه» لتاج الدين بن السبكي المتوفي سنة ٧٧١ هـ عند الكلام على عقائد أهل السنة والجماعة» وإن طريق الشيخ الجنيدي وصحبه طريق مقوم. والشيخ الجنيد هو أبو القاسم الجنيد سيد طائفة الصوفية علماً وعملاً كما في شرح هذا الكتاب لجلال الدين المحلي المتوفي سنة ٨٦٣ هـ وسوف يرد ذكره في الباب الثاني من كتابنا هذا.

وجملة القول أن المؤلفين الذين عرضوا لحصر الفرق قد عنوا غالباً بالنظر إليهم من ناحية نجاتهم أو هلاكهم متأثرين في ذلك بأمرين: أحدهما الحديث المشهور الذي ينبىء بأن الأمة الإسلامية ستفترق إثنتين وسبعين فرقة أو ثلاثاً وسبعين كلها في النار إلا واحدة. وابن حزم نفسه الذي يصرح في كتابه «الفصل» أن هذا الحديث لا يصح أصلاً من طريق الإسناد، لم يخل أن تأثر به أيضاً. والأمر الثاني هو الميل إلى المنازع الصوفية أو بغضها وكرهها. ولم يعن أولئك المؤلفين بتمييز مذهب الصوفية باعتباره مذهب فرقة مستقلة وتبين فرقهم الفرعية بعد ذلك. وهذا النقص لاحظه فخر الدين الرازي المتوفي سنة ٦٠٦ هـ وتداركه في كتابه «إعتقادات فرق المسلمين والمشركين»[2].

---

(١) الاسفرايني: التبصير في الدين ص ١١٨.

(٢) مصطفى عبد الرازق: مقالة «الصوفية والفرق الاسلامية» ـ مقدمة كتاب «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين المرازي» ص ١ ـ ١٦.

الفصل الثاني

مظاهر الحياة الروحية في عهد الرسول وآثارها النفسية

حياة الرسول وأحواله وأقواله

لا شك في أن حياة الرسول قبل البعثة كانت مليئة بأحداث لها جوانب روحية عميقة أثرت كل التأثير على تهيئة نفسه وروحه وقلبه حتى جعلته مستعداً لاستقبال الوحي. وكانت هذه الحياة قد كونت شخصية الرسول تكويناً خاصاً مهدت له مكانة ممتازة بين كفار قريش حتى سمي بالأمين، ولا يخفى علينا حادثة الحجر الأسود وتنازع القبائل في الحصول على شرف حمله ووضعه في مكانه المناسب في الكعبة حتى جاء محمد وأنقذ الموقف برأيه السديد، وكم كان لهذا الموقف من أثر نفسي ممتاز على مشايخ القبائل من ناحية، وعلى تأكيد مكانة محمد في نفوس العرب.

فلقد كان محمد ـ قبل البعثة وقبل الوحي ـ يذهب إلى غار حراء بعيداً عن صخب الحياة العربية الجاهلية، وبعيداً عن ضجيج الحياة المادية، وألوان الترف والنعيم فيها. ولم تكن حياته في هذا الغار نبياً ولا رسولاً ولا مسلماً، بل كان يتعبد هناك كما كان يتعبد بعض الجاهلين من المتحنفين الذين كانوا يعبدون الله على ملة إبراهيم حنيفاً من أمثال «قس بن ساعدة الإيادي» و«أمية ابن أبي الصلت الثقفي» و«خالد بن سنان العبسي» و«زيد بن عمرو بن نفيل» الذي ذكرت عنه أسماء بنت أبي بكر أنها رأته في مكة مسنداً ظهره إلى الكعبة

وهو يقول: «يا معشر قريش، والذي نفس زيد بيده ما أصبح أحد منكم على دين إبراهيم غيري»، وكان يصلي إلى الكعبة ويقول: «إلهي إله إبراهيم، وديني دين إبراهيم». وقد اعتزل الأوثان وفارق الأديان من اليهود والنصارى والملل كلها إلا دين الحنيفية، دين إبراهيم يوحِّد الله ويخلع من دونه، ولا يأكل ذبائح قومه فأذاهم بالفراق لما هم فيه»[1]. وكان هؤلاء جميعاً قد مهدوا بحياتهم هذه لرسالة محمد التي لم تكن غريبة ولا بدعة جديدة كل الجدة، فلقد هيأت بعض النفوس لتقبل هذا الدين الجديد.

بل كان محمد يقيم طوال شهر رمضان من كل عام ليس معه من الزاد إلا القليل، وكان يقضي وقته متأملاً بعين قلبه كل ما امتلأ به الكون من آيات صنع الله. فكأنه كان يفتش عن شيء آخر بعيداً كل البعد عن آلهة قريش التي لا حول لها ولا قوة. لقد شك في عبادة الأصنام، وشك في معظم عادات العرب الجاهلين، وكان هذا الشك هو المنهج الموصل إلى اليقين المطلق. وهو حالة نفسية جعلته يقضي وقته مسرحاً طرفه في أرجاء الوجود، وقد ظل على هذه الحال من الإعتزال والتعبد والتأمل في غار حراء حتى صفت نفسه، ودق حسه، وصقلت مرآة قلبه وتهيأ له الرؤيا الصادقة. فما هي هذه الرؤيا الصادقة التي اختص بها محمد دون سائر المتعبدين من العرب على ملة إبراهيم؟

لقد كانت عائشة زوج الرسول هي التي قالت: «الرؤيا الصادقة هي أول ما ابتدىء به رسول الله من الوحي. وكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حبب إليه الخلاء. فكان يأتي جبل حراء فيتحنث فيه وهو التعبد الليالي ذوات العدد، ويتزود لذلك ثم يرجع إلى خديجة فتزوده لمثلها حتى فاجأه الحق وهو في غار حراء فجاءه الحق فيه»[2]. ويشير الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) غير مرة إلى أن النفس تفارق الجسد أثناء النوم، وأنها تتصل بالعالم

---

(١) ابن كثير: البداية والنهاية جـ ٢ ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨ طـ القاهرة ١٩٣٢.

(٢) ابن الجوزي: صفة الصفوة جـ ١ ص ٢٧؛ طـ الهند ١٣٥٥ هـ.

العلوي، وتتلقى ما يتجلى فيها من الأنوار والرؤى الصادقة. وهذا يدل على أن النفس لا حاجة لها بالبدن، ولا علاقة لها به علاقة ذاتية، وهذا هو دليل الأحلام عنده. بل إنه يؤكد بالدليل القاطع على صحة الإلهام من حيث أن عجائب الرؤيا الصادقة ينكشف بها الغيب، وإذا جاز ذلك في النوم فلا يستحيل في اليقظة «فلم يفارق النوم اليقظة إلا في ركود الحواس وعدم اشتغالها بالمحسوسات، فكم من مستيقظ غافل لا يسمع ولا يبصر لاشتغاله بنفسه»[1]. ولا يختلف الغزالي هنا كثيراً عن إبن سينا وابن رشد وإبن خلدون الذين رأوا أن كثيراً من الحقائق يمكن أن ترد عن طريق النوم، على عكس جمهور المتكلمين الذين اعتبروا الرؤيا الصادقة خيالاً باطلاً[2].

وهكذا أتيح لمحمد صفاء الروح ونقاء السريرة حتى صار مستعداً للوحي وأهلاً للرسالة. حينئذ هبط عليه الملك الذي أخذ يضمه ويرسله عدة مرات، وهو في كل مرة يأمره بأن يقرأ، ومحمد يجيبه بقوله: «ما أنا بقارىء» حتى أمره الملك أخيراً أن: **﴿إقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، إقرأ وربك الأكرم الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم﴾**. وكانت هذه القراءة هي بداية عهد جديد في حياة محمد وفي حياة الأمة العربية بأسرها، بل الإنسانية جمعاء. وهي حياة إنطوت على أسمى معاني الجهاد والصبر، وأرقى مبادىء الأخلاق، وأقوى دعائم الإيمان واليقين[3].

وكانت حياة محمد هذه قبل البعثة وبعدها قد تميزت بالتحنث والخلوة والإكتفاء بالقليل من الزاد والإكثار من المجاهدات والرياضات، وهي حياة تمثل الصورة الأولى المشرقة للحياة التي كان يحياها الزهاد والعباد والصوفية فيما بعد. وهي حياة تتسم بالأذواق والمواجيد والمقامات والأحوال والكشف والإشراق والشطحات وهي وقف على الصوفية دون غيرهم، وهي سبيلهم إلى

---

(١) الغزالي: الإحياء جـ ٣ ص ١٠، ط القاهرة ١٩٥٧.

(٢) عبد الكريم عثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين ص ٣٤٥، ط القاهرة ١٩٦٣.

(٣) د. محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الاسلام ص ١٣ ـ ١٤، ط القاهرة ١٩٤٥.

كشف الحقيقة، وطريقهم إلى الله، وسبيلهم الوحيد لمعرفته معرفة إلهامية تأتي القلب مباشرة، وهي معرفة لدنية ﴿وعلمناه من لدنا علمًا﴾ وهو العلم الذي ينفتح في سر القلب من غير سبب مألوف من خارج. وأساس هذه المعرفة الخاصة بالصوفية هو اصطفاء الله لهم وهو أيضاً المحبة المتبادلة بين العبد والرب، ولا شك في أن الصوفية هم المصطفون الأخيار.

وكان خلق الرسول هو خلق القرآن، فقد سئلت عائشة عن خلق رسول الله فقالت: «كان خلقه القرآن» تعني موافقة القرآن ولا يخفى علينا أن أخلاق الرسول هي أساس كل طريق صوفي، وكل حياة روحية في الإسلام تسير على هدى من الكتاب والسنة. فقد وصف لنا أبو سعيد الخدري أخلاق الرسول قائلاً: «كان رسول الله ﷺ يعقل البعير، ويعلف الناضح، ويقم البيت، ويخصف النعل، ويرقع الثوب، ويحلب الشاة، ويأكل مع الخادم، ويطحن معها إذا هي أعيت، وكان لا يمنعه الحياء أن يحمل بضاعته من السوق إلى أهله، وكان يصافح الغني والفقير، ويسلم مبتدئاً، وكان لا يرد من دعاه، ولا يحقر ما دعي إليه ولو إلى حشف التمر، وكان لين الخلق، كريم الطبع، جميل المعاشرة، طلق الوجه، بساماً من غير ضحك، محزوناً من غير عبوس، متواضعاً من غير ذلة، جواداً من غير سرف، رقيق القلب، دائم الإطراق، رحيمًا بكل مسلم، لم يتجشأ قط من شبع، ولا مد يده إلى طمع»[1]. ولا شك في أن هذا الخلق النبوي له أكبر الأثر في تربية المجتمع العربي، وتأكيد الحس الإجتماعي وتكوين الشخصية الفردية تكويناً سليمًا، فقد شعر الفقراء والعبيد بإنسانيتهم وكرامتهم ووجودهم وحياتهم داخل هذا الدين الجديد.

بل كان من خلق الرسول ما يعتبر عند الصوفية من أهم مقامات وأحوال الطريق الروحي إلى الله. فالمقام هو الموضع الذي يقيم عنده الصوفي، أو المنزلة التي يقف عندها، والمقام يكتسب بالمجاهدة والرياضة. أما الحال فهي صفة ترد على الصوفي دون انتظار لها، لأن الحال موهبة من الله لا تستمر

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ١٣٦ ـ ١٤٣، ط القاهرة ١٩٦٠.

وقتاً طويلاً، فالصوفي ابن وقته، ولذلك يقال المقامات مكاسب، والأحوال مواهب، والمقام يشير إلى التمكين، والحال يدل على التلوين. وكان أهم هذه المقامات أو الصفات الراسخة في نفس الرسول، وهي جزء لا يتجزأ من شخصيته هي: الحياء والسخاء، والتوكل، والرضا، والذكر والشكر، والحلم والصبر والعفو، والتواضع والخشوع، والإخلاص والصدق، والزهد والقناعة، والخوف والرجاء، ثم المجاهدة[1].

ويذكر السراج الطوسي أن أصل جميع ما تكلم فيه الصوفية من علم الباطن أربعة أحاديث:

١ ــ حديث جبريل حيث سأل رسول الله عن الإيمان والإحسان، فقال: «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه».

٢ ــ وحديث عبد الله بن عباس أنه قال: أخذ الرسول بيدي، وقال لي: «يا غلام، إحفظ الله يحفظك».

٣ ــ وحديث وابصة: «الإثم ما حاك في صدرك، والبر ما اطمأن إليه نفسك».

٤ ــ وحديث النعمان بن بشير عن النبي: «الحلال بين والحرام بين»، وقوله: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»[2].

ويجدر بنا أن نذكر هنا عنصراً نفسياً يصح أن نتخذ منه أساساً واضحاً لأذواق الصوفية، ومصدراً أول لمواجيدهم. فقد روي عن النبي ﷺ أنه عرضت له حالة من تلك الحالات النفسية التي تشبه الوجد وما يحدث فيه من غيبة الإنسان عن نفسه وعما يحيط به وهو ما يسمى بالفناء. فقد حدث أن دخلت عائشة زوج النبي وهو في تلك الحال، فلما رآها سألها: من أنت؟

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ١٣٦ ـ ١٤٣، ط القاهرة ١٩٦٠.
(٢) المصدر السابق: ص ١٣٦ ـ ١٤٣، ط القاهرة ١٩٦٠.

فأجابته قائلة: أنا عائشة. فسألها النبي ثانية: من عائشة؟ فقالت: إبنة الصديق. ولكن النبي عاد فتساءل مرة أخرى: ومن الصديق؟ فكان الجواب: حمو محمد. ولكن عندما سألها النبي بقوله: من محمد؟ لزمت الصمت، لأنها علمت عندئذ أن النبي لم يكن في حالة عادية. فهذه القصة إن صحت، كانت دليلاً كافياً على أن لأذواق الصوفية ومواجيدهم، ولما يأخذ عليهم نفوسهم من أحوال الغيبة والسكر والفناء مصدرها في حياة النبي العربي المسلم فضلاً عن حياة محمد العربي الجاهلي الذي تحنث قبل الإسلام، وقبل أن يتحقق بالنبوة [1].

ولعل أسمى ما ينشده الصوفية في طريقهم إلى الله، هو الشهود أي رؤية الله رؤية قلبية. وفي حياة الرسول حادثة من أروع ما سجله التاريخ الديني، وليلة من أشرف ليالي الدعوة المحمدية، ألا وهي ليلة الإسراء. ولقد اختلفت الآزاء حول الإسراء والمعراج. قال الجمهور منهم والكبار: إنه لم يره محمد ببصره ولا أحد من الخلائق في الدنيا، على ما روي عن عائشة أنها قالت: من زعم أن محمداً رأى ربه فقد كذب، منهم الجنيد والنوري وأبو سعيد الخراز وهم من صوفية مدرسة بغداد. وقال بعضهم: رآه النبي ليلة المسرى وأنه خص من بين الخلائق بالرؤية كما خص موسى بالكلام. وقال بعضهم: رآه بقلبه ولم يره ببصره واستدل بقوله «ما كذب الفؤاد ما رأى» [2]. وتأكيداً لهذا الجانب الهام في حياة الرسول العظيم فقد روى الشيخان عن عامر عن مسروق الذي قال لعائشة: يا أمتاه هل رأى محمد ربه؟ فقالت: لقد وقف شعري مما قلت، أين أنت من ثلاث من حدثكهن فقد كذب، من حدثك أن محمداً رأى ربه فقد كذب، ثم قرأت ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾. ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب﴾. ومن حدثك أنه يعلم ما في غد كذب ثم قرأت:

---

(١) د. مصطفى حلمي: الحياة الروحية - ص ١٥ - ١٦.

(٢) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٢٢، ط القاهرة ١٩٢٣.

﴿وما تدري نفس ماذا تكسب غداً﴾. ومن حدثك أنه كتم شيئاً فقد كذب ثم قرأت: ﴿يا أيها الرسول بلّغ ما أنزل إليك من ربك﴾. وفي صحيح مسلم قال مسروق: وكنت متكئاً فجلست وقلت: ألم يقل الله ﴿ولقد رآه نزلة أخرى﴾فقالت: أنا أول من سأل رسول الله عن هذا فقلت: يا رسول الله هل رأيت ربك فقال: لا، أنا رأيت جبريل منهبطاً، وفي حديث أبي ذر عن مسلم أنه سأل النبي عن ذلك فقال: نور أنى أراه، وللإمام أحمد: رأيت نوراً»(١).

والذي نخلص منه من اختلاف الآراء حول الإسراء والمعراج أن القوم قد اهتموا بمسألة الرؤية والمشاهدة سواء كانت عن طريق العين أو القلب أو الروح. فإنهم قد حاولوا أن يجعلوا من هذه المسألة أساساً لما يتحدث عنه الصوفية من مكاشفات وفتوحات ومشاهدات، ومن ترق عن عالم الشهادة إلى عالمي الملكوت والجبروت ومن اتخاذهم من الروح أو ما يجري مجراها من القلب والسر أدوات صادقة صالحة للإحاطة بجميع المعارف. ليس كله وكثير غيره مما حفلت به حياة الصوفية وكتبهم إلا من قبيل الإسراء والمعراج بالروح الذي يؤكده ما قالته عائشة: «ما فقد جسد رسول الله، ولكن الله أسرى بروحه»(٢).

ولا أشق على النفس من الجهاد، والجهاد هو رهبانية أمة محمد. فيقول الرسول «لا رهبانية في الإسلام» ثم يقول: «رهبانية أمتي الجهاد»، ولذلك وضع الصوفية المرابطة في الثغور شرطاً من شروط التصوف. والرهبنة في الإسلام ليست كالرهبنة في المسيحية عزوف عن الدنيا، بل هي جهاد في كل ميادين الجهاد ونية خالصة طاهرة وعن الرسول أخذ الصوفية المتمسكون بالكتاب والسنة هذا الطريق فهو الذي يقول: «والذي نفس محمد بيده، لوددت أن أغزو في سبيل الله فأقتل، ثم أغزو فأقتل، ثم أغزو فأقتل». وهو

---

(١) ابو رية: قصة الحديث النبوي ص ٣٤ ـ ٣٥، ط القاهرة ١٩٦٩.

(٢) د. مصطفى حلمي: الحياة الروحية ص ١٧.

القائل: «من مات ولم يغز، ولم يحدث نفسه بالغزو، مات على شعبة من النفاق». إن النبي العابد هو النبي المكافح، وإن نبي الرحمة هو نبي الجهاد. وما كان الجهاد قط في الإسلام، إلا في سبيل الله، فإذا ما خرج عن سبيل الله؛ لم يكن إسلامياً، وكل ما في سبيل الله إنما هو رحمة.

وكان الرسول في كل غزواته متفائلاً، حتى ولو كان العدو عشرة أمثال المسلمين. بل إن تفاؤله بعد انهزام المسلمين في غزوة أحد لم يفارقه لحظة، فقد أمر الرسول المسلمين بلم شعثهم، وتضميد جراحهم، والإستعداد فوراً لخوض المعركة من جديد. ومن مظاهر تفاؤله، أنه في غزوة الأحزاب قد تجمع الشرك من جميع أرجاء الجزيرة يسانده اليهود والغادرون، ليقضوا على الإسلام في المدينة ديناً ودولة وعقيدة ورجالاً. وكان المسلمون يعملون في حفر الخندق حماية لهم، وفي هذه اللحظة الحرجة يروي البراء بن عازب القصة التالية كما رواها الإمام أحمد: «أمرنا رسول الله، بحفر الخندق، فعرضت لنا صخرة في مكان من الخندق لا تأخذ فيها المعاول، فشكونا إلى رسول الله، فجاء ثم هبط إلى الصخرة، فأخذ المعول وقال: بسم الله، فضرب ضربة، فكسر ثلث الحجر وقال: الله أكبر، أعطيت مفاتيح الشام، والله إني لأبصر قصورها الحمر من مكاني هذا، ثم قال: بسم الله، وضرب أخرى، فكسر ثلث الحجر، فقال: الله أكبر، أعطيت مفاتيح فارس، والله إني لأبصر المدائن، وأبصر قصرها الأبيض من مكاني هذا، ثم قال: بسم الله، وضرب ضربة أخرى فقلع بقية الحجر، فقال: الله أكبر، أعطيت مفاتيح اليمن، والله إني لأبصر أبواب صنعاء من مكاني هذا»[1].

وقد أشاع هذا التفاؤل الثقة والإطمئنان في المسلمين، وإن كان قد دعا إلى السخرية في وسط المشركين والوثنيين الذين قالوا: إن محمداً يعدهم ويمنيهم وهم لا يأمنون على أنفسهم الآن. ولكن التفاؤل والثقة في الله لم

---

(١) د. عبد الحليم محمود: الرسول لمحات من حياته ص ١٣٨ ـ ١٤٠ ط القاهرة ١٩٦٥ م. ١٤ ـ سيكولوجية الحياة.

تفارق الرسول قط في كل كفاحه الطويل الدائب الذي استمر إلى نهاية حياته الشريفة المليئة بالجهاد في سبيل الله بالمال والنفس.

وقد كان فتح مكة بشرى من الله بفتح مبين، وغفران شامل، وإتمام كامل للنعمة، وهداية وقيادة دائمة مستمرة، ونصر عزيز، وهذه منح إلهية عامة، لا تفسر بالماديات حسب، وإنما تفسر أيضاً بالمعاني الروحية في أسمى صور التجليات الإلهية. فحسب، عن فتح مكة هو الحديث عن المثل العليا من الصور الأخلاقية النبوية، والسمو النفساني، الممثل في الرّحمة المهداة من الله تعالى إلى الإنسانية. ويقال أن جيش المسلمين عندما عسكر في «مر الظهران» بالقرب من مكة، رآه أبو سفيان، وكان قد أسلم منذ ساعات، قال بعقليته الجاهلية للعباس: يا أبا الفضل، لقد أصبح ملك إبن أخيك عظيًا، فقال العباس بعقليته الإسلامية: ويحك! إنه ليس بملك، ولكنها نبوة، قال أبو سفيان: فنعم. وتوجه رسول الله نحو مكة محذراً من إراقة الدماء، ولما قال سعد بن عبادة، وهو أحد قادة الجيش: «اليوم يوم الملحمة، اليوم تستحل الحرمة». عزله النبي، فقد كان رسول الله يريد أن يكون اليوم يوم المرحمة. وبعد انتصاره في هذه الغزوة، إجتمعت قريش إليه، نظر إليهم وقال: يا معشر قريش، ما ترون أني فاعل بكم؟ فقالوا: خيراً، أخ كريم، وابن أخ كريم. فقال وهو يبكي: «إذهبوا فأنتم الطلقاء». أقول لكم ما قاله أخي يوسف لإخوته: ﴿لا تثريب عليكم اليوم، يغفر الله لكم، وهو أرحم الراحمين﴾، فكان هذا اليوم حقاً يوم المرحمة [١]، بل هذه هي المحبة الخالصة أساس الطريق الروحي إلى الله، وهذا هو الصفاء القلبي السمة الأساسية لكل صوفي مسلم متمسك بالكتاب والسنة.

ومما يؤكد الأثر النفسي البالغ للرسول في قلوب أصحابه ومن آمن به وبربه، هؤلاء الذين ضحوا بأنفسهم، وتحملوا أقسى أنواع العذاب في سبيل نبيهم

---

(١) د. عبد الحليم محمود: الرسول لمحات من حياته ص ١٤٣ ـ ١٤٥.

ورسولهم المصطفى، هذه الحادثة التي وقعت لآل ياسر؛ فقد مر الرسول وهم يعذبون حين انقض بنو مخزوم على آل ياسر، يذيقونهم أشد العذاب، ليفتنوهم عن دينهم، وسمع محمد «ياسراً» يئن في قيوده وهو يقول: «الدهر هكذا» فنظر الرسول الأعظم إلى السماء ونادى: «أبشروا آل ياسر، فإن موعدكم الجنة». وسمعها آل ياسر وكان لها أكبر الأثر فهدأت نفوسهم وسكنت، فلما أتاهم «أبو جهل» كان علوهم على الحياة أعظم ما رأى الناس، وقضى «ياسر» في العذاب، وانقض أبو جهل على سمية زوج ياسر وأم عمار، فقتلها. لقد إستشهد «ياسر» و«سمية» ولم يعد من آل ياسر إلا «عمار»، وقد قاسى هذا الأخير من العذاب أقساه، أخذوا يغطونه في الماء، حتى بلغ به الجهد مبلغه، ولم يتركوه حتى نال في رسول الله، وذكر آلهتهم بخير، فلما أتى النبي قال له:

ـ ما وراءك؟

ـ شراً يا رسول الله، والله ما تركت حتى نلت منك، وذكرت آلهتهم بخير.

ـ فكيف تجد قلبك؟

ـ مطمئن بالإيمان.

ـ فإن عادوا فعد [1].

وهكذا كان الرسول يبعث في نفوس أصحابه الطمأنينة، ويشيع فيها الشعور بالرضا والإيمان وحب الله ورسوله، وإظهار خلاف ما يبطنون إن اقتضى الأمر ذلك، وكل حسب درجة احتماله وصلابة عوده وقوة عزيمته، فالعبرة هو صدق النية، إنما الأعمال بالنيات، وهذا هو مبدأ التقية لأول مرة في الإسلام، يظهر خلاف ما يبطن إتقاء للشر.

---

(١) د. علي سامي النشار: شهداء الاسلام ـ ص ١٣ ـ ١٤، ط الاسكندرية ١٩٧٠.

أما «بلال مؤذن الرسول» وكان عبداً مملوكاً، تحرر في الإسلام على يد أبي بكر الصديق رضي الله عنه، فقد كان الكفار يذيقونه ألوان العذاب المختلفة حتى يسب محمداً وإله محمد، فكان يتحمل هذا العذاب في جرأة بالغة، ولو تحمل جبل ما تحمله بلال لتصدع، ولكنه الإيمان يفعل بالقلوب الأفاعيل، ولكن هذا الصحابي ما كان يتأوه أو يتألم وهو ملقى على الرمال المحرقة، وفوق صدره الصخور وهو مقيد بالحبال، فما كان ينطق أكثر من قوله «أحد، أحد». وكان ورقة بن نوفل يمر ببلال وهو يعذب وهو يقول: أحد أحد، فيقول ابن نوفل: «أحد أحد الله يا بلال»[1].

وكان الرسول يعمل على تعميق الجانب الروحي في حياة المسلمين، فسرعان ما ظهرت طائفتان في المدينة، كان لهما الأثر الأكبر في الحياة الإسلامية فيما بعد، الطائفة الأولى هي طائفة القراء من الأنصار، كانوا يحتطبون بالنهار ويصلون بالليل، بل كانوا يلازمون الأعمدة ليلاً يتهجدون ويدرسون القرآن. وكانوا الطبقة الأولى من النساك والعارفين والعباد الذين انقرض معظمهم على عهد الرسول، لم يتدنسوا بما فتح الله عليهم من زهرة الدنيا إفتناناً على حد قول أبي نعيم الأصبهاني صاحب الحلية. وقد وصفهم عبد الله بن مسعود بأنهم حملة القرآن، وينبغي لحامل القرآن أن يعرف بليله، إذا الناس نائمون، وبنهاره إذا الناس يفطرون، وبحزنه إذا الناس يفرحون، وببكائه إذا الناس يضحكون، وبصمته إذا الناس يخلطون، وبخشوعه إذا الناس يختالون، بل ينبغي له أن يكون باكياً محزوناً، حكيماً عليماً سكيتاً، ولا ينبغي له أن يكون جافياً، ولا صخاباً، ولا صياحاً ولا حديداً[2]. وكان للقراء الدور الهام في غزوات الرسول، ثم في حروب الردة، وكان نداؤهم في الحروب: «يا أصحاب القرآن، زينوا القرآن بالفعال». وقد استشهد الكثير منهم في حروب الردة. وقد عاشوا فرقة زاهدة في عهد الخلفاء الثلاثة، وقد وقفوا بجانب علي

(١) ابن الجوزي: صفة الصفوة جـ ١ ص ١٧٢ طـ الهند ١٣٥٥ هـ.
(٢) أبو نعيم الأصبهاني: حلية الأولياء جـ ١ ص ١٢٣، ١٣٠ ـ ١٣١ طـ بالقاهرة ١٩٣٢.

ابن أبي طالب حين قامت الفتنة بينه وبين معاوية. ولكنهم انشقوا عنه بعد ذلك وكوّنوا أكبر فرقة سياسية زاهدة في الإسلام هي فرقة الخوارج [1].

أما الطائفة الثانية التي عرفت بالزهد ونسب إليها التصوف فيما بعد، هي طائفة أهل الصفة في عصر الرسول في المدينة. أما سبب تسميتهم بأهل الصفة بأن الرسول قد بنى الصفة في ظلال مسجد المدينة لضعفاء المسلمين وفقراء المهاجرين. فجعل المسلمون يوغلون إليها ما استطاعوا من خير، وكان رسول الله يأتيهم فيقول: «السلام عليكم يا أهل الصفة. فيقولون: وعليك السلام يا رسول الله، فيقول: «كيف أصبحتم؟ فيقولون: بخير يا رسول الله، فيقول: أنتم اليوم خير من يوم يغدى على أحدكم بجفنة ويراح عليه بأخرى، ويغدو في حلة ويروح في أخرى، وتسترون بيوتكم كما تستر الكعبة» فقالوا نحن يومئذ خير يعطينا الله تعالى فنشكر. فقال الرسول: «بل أنتم اليوم خير». وكان أعيان مكة يكرهون الإجتماع بالرسول في وجود أهل الصفة لفقرهم ومظهرهم ورائحتهم الكريهة، وكاد الرسول أن يستمع إليهم ولكن الله نهاه عن ذلك. فعن سلمان الفارسي ـ وهو أحد رجال الصفة أنه قال: «جاءت المؤلفة قلوبهم إلى رسول الله، عيينة بن حصين، والأقرع بن حابس، وذووهم فقالوا: يا رسول الله إنك لو جلست في صدر المسجد ونحيت عنا هؤلاء وأرواح جبابهم ـ يعنون أبا ذر وسلمان وفقراء المسلمين ـ وكان عليهم جباب الصوف لم يكن عندهم غيرها وكان يخرج منها رائحة الضأن من شدة الحر ـ جلسنا إليك وخالصناك وأخذنا عنك. فأنزل الله عز وجل: **﴿واتل ما أوحي إليك من كتاب ربك لا مبدِّل لكلماته ولن تجد من دونه ملتحداً. واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه، ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا﴾** حتى بلغ «ناراً أحاط بهم سرادقها» يتهددهم بالنار (أي الأعيان). فقام نبي الله يلتمسهم حتى أصابهم في مؤخر المسجد

---

(١) د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام جـ ٣ طـ اسكندرية ١٩٦٩.

يذكرون الله، فقال الرسول: «الحمد لله الذي لم يمتني حتى أمرني أن أصبر نفسي مع قوم من أمتي، معكم المحيا ومعكم الممات»[1].

بل كان رسول الله لا يقوم من مجلسه إذا جلسوا حوله حتى يقومون، وكان إذا صافحهم لم ينزع يده من أيديهم قبلهم، وربما كان يفرقهم على أهل الجدات والسعة على كل واحد على مقداره، يبعث بهم مع واحد ثلاثة، ومع الآخر الأربعة والخمسة، وربما كان ينقلب سعد بن معاذ بثمانين منهم إلى بيته فيطعمهم. ونرى بعض المؤرخين يجعلون عدد أهل الصفة مماثلاً لعدد أهل بدر، فكان عددهم كما جاء في الخبر، نيف وثلاثمائة. وقد وصفهم أبو موسى الأشعري ـ وكان من أهل الصفة ـ بقوله: «كان يشبه رائحتنا رائحة الشاة من لبس العباء»[2].

وليس أدل على منزلتهم أيضاً عند مؤرخي التصوف القدماء من قول أبي نعيم الأصبهاني حين وصفهم بأنهم قوم أخلاهم الحق من الركون إلى شيء من العروض، وعصمهم من الإفتتان بها عن الغروض، وجعلهم قدوة للمتجردين من الفقراء، كما جعل من تقدم من الصحابة أسوة للعارفين من الحكماء، لا يأوون إلى أهل ولا مال، ولا يلهيهم عن ذكر الله تجارة ولا مال، لم يحزنوا على ما فاتهم من الدنيا، ولا يفرحوا إلا بما أيدوا به من العقبى. كانت أفراحهم بمعبودهم ومليكهم، وأحزانهم على فوت الإغتنام من أوقاتهم وأورادهم. حماهم مليكهم عن التمتع بالدنيا والتبسط فيها لكي لا يبغوا ولا يطغوا. فقال الله تعالى في أصحاب الصفة: ﴿**ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ذلك بأنهم قالوا لو أن لنا**﴾، فتمنوا الدنيا[3].

وقد أوحت هذه الصورة إلى بعض مؤرخي التصوف القدماء أن يجعلوا

(١) أبو نعيم: حلية الأولياء جـ ١ ص ٣٤٠ ـ ٣٤٥.
(٢) السراج الطوسي: اللمع ص ١٨٣ ـ ١٨٤.
(٣) أبو نعيم: الحلية جـ ١ ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨.

الصوفية هم بقية من بقايا أهل الصفة الذين كانوا على عهد الرسول، وقد سمي الصوفية بالغرباء تشبهاً بأهل الصفة الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم، ووصفهم أبو هريرة وفضالة بن عبيد بأنهم كانوا يخرون من الجوع حتى تحسبهم الأعراب مجانين. ولهذا يرى الكلاباذي أن كلمة «صوفي» تنتسب إلى هذه الطائفة فسمى المتصوفة صفية، ويجوز في رأيه، أن يكون تقديم الواو على الفاء في لفظ الصوفية وزيادتها من لفظ الصفية، إنما كان من تداول الألسن [1]. أما القشيري صاحب الرسالة فإنه يرى أن النسبة لا تجيء على نحو الصوفي [2]. وقد تابعه في ذلك إبن الجوزي حين أكد بأن نسبة الصوفي إلى أهل الصفة غلط لأنه لو كان كذلك لقيل صفي. بل يقرر أيضاً أن مجرد التشابه بين الصوفية وأهل الصفة لا وجود له. وذلك لأن هؤلاء القوم إنما قعدوا في مسجد رسول الله ضرورة، وإنما أكلوا من الصدقة ضرورة، فلما فتح الله على المسلمين إستغنوا عن تلك الحال فخرجوا [3]. ومهما يكن من أمر مشكلة التسمية ونسبتها أو عدم نسبتها إلى أهل الصفة، فإنني سأذكر هنا بعض شخصيات أهل الصفة الذين اتصف كل واحد منهم بصفة خاصة به تصح أن تكون مثالاً ونموذجاً حياً احتذاه الصوفية بعد ذلك فمن هؤلاء:

أولاً: سلمان الفارسي:

لقد اشتهر سلمان عند الصوفية بما اشتهر به عند الشيعة الإمامية والإسماعيلية بأنه سبب الشد والتلقين. فهو إذن «غنوصي» بل مسرح من مسارح العلم اللدني. ويقال أيضاً إنه أول من تكلم عن فكرة الخلافة في الأرض والنور المحمدي، وإنه أوحى بهذه الفكرة إلى صعصعة بن صُوحان، وأن هذا الأخير أعلن فكرة خلافة الإنسان الأولى محمد، ثم عليّ أمام

---

(١) الكلاباذي: التعرف لمذهب.. ص ٨ ـ ٩.

(٢) القشيري: الرسالة ص ١٢٦.

(٣) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص ١٧٢ ـ ١٧٣ ط القاهرة ١٣٤٠.

معاوية [١]. فهل نجد مثل هذه الفكرة عن الخلافة الروحية عند صوفية الإسلام؟ لا شك في أننا إذا أخذنا معنى الشد والتلقين على أنه هو أساس العلاقة المتبادلة بين الشيخ والمريد، فإننا سنلمح حتماً ظهور هذه الفكرة منذ أن نشأت الطرق الصوفية وتطورت، إبتداء من الحارث المحاسبي حتى تصل إلى أوج عظمتها عند أبي بكر الكتاني الذي لقب نفسه بالغوث أو القطب وهو رئيس حكومة الباطن التي تتألف من الأبدال والنقباء والأخيار.

وقيل أيضاً أنه لما نزلت هذه الآية: ﴿وإن جهنم لموعدهم أجمعين﴾ صاح سلمان صيحة ووضع يده على رأسه ثم خرج هارباً ثلاثة أيام [٢]. وهذه هي الصعقة عند الصوفية وستتطور هذه الظاهرة فيما بعد وتنتشر في مجالس السماع حين يسيطر الوجد على بعض الذاكرين من الصوفية لشدة سكرهم وفنائهم في الله، حتى أنهم لا يسمعون شيئاً إلا ونظروا من خلاله إلى الله وحده بغض النظر عن معنى هذا السماع والأناشيد التي ينشدها القوم.

ثانياً: أبو ذر الغفاري:

والشخصية الثانية هي التي آلمها كل الألم المظهر الدنيوي الذي ساد الحياة الإسلامية، وأنكرت أشد الإنكار أن يكون هذا هو الإسلام الحقيقي الذي دعا إليه محمد ﷺ، وهو في جوهره ثورة على المجتمع القرشي المترف، وتبلور هذا الألم وهذا الإنكار في ثورة فردية عارمة، قام بها صاحب الرسول القديم، أبو ذر الغفاري. إن هذا المتحنث القديم، تذكر ما فعله به أشراف قريش، حين أتى رسول الله إلى مكة، وأعلن إسلامه، فضربوه حتى كادوا أن يقتلوه. وقد جاهد أبو ذر الغفاري مع رسول الله في جميع المشاهد حتى انتصر الإسلام، وانتصرت كلمة المساكين والفقراء والضعفاء [٣]. واستمرت هذه

(١) د. عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة في الاسلام ص ٣٦ ـ ٣٩ ط القاهرة ١٩٤٦.
(٢) السراج الطوسي: اللمع ص ١٨٥.
(٣) د. النشار. نشأة الفكر جـ ٣ ص ١٠٢.

الثورة حين وقف هذا الصحابي أمام حكام بني أمية يجادلهم في الشؤون الدينية والدنيوية، منتصراً للحق فقط، ولا يبالي في ذلك ما قد يتعرض له من الأذى والطرد والنفي، وهذه الصورة الفريدة في الصدر الإسلامي الأول سوف تتكرر عند صوفية الإسلام. وقد روي عن أبي ذر أنه قال: «إن قيامي بالحق لله تعالى لم يترك لي صديقاً، وإن خوفي من يوم الحساب ما ترك على بدني لحماً، وإن يقيني بثواب الله ما ترك في بيتي شيئاً»[1]

ومصداق ذلك كله عنده، ما تحكيه إحدى الروايات المأثورة عن معاوية حاكم الشام في خلافة عثمان بن عفان والذي أسس فيها بعد الدولة الأموية، أنه وقع خلاف بينه وبين الصحابي الورع أبي ذر الغفاري في موضوع الآية **﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم﴾**، فقد رأى رجل الدولة معاوية، ذو النزعة الدنيوية في هذه الآية تحذيراً لا يمكن أن ينطبق على الظروف الواقعية للدولة الإسلامية، ولكنه تحذير موجه إلى رؤساء الديانات الأخرى بالنسبة لجشعهم ومطامعهم. بينما الرجل التقي أبو ذر رأى عكس ذلك، وقال بأن هذه الآية نزلت فينا وفيهم. وهنا لم يتفق بتاتاً مع آراء معاوية الذي عد تفسير أبي ذر بالغاً من الخطورة درجة أوجبت رفع أمره إلى الخليفة الذي أمر بإشخاص أبي ذر إليه في المدينة، ثم أبعده في قرية مجاورة كي لا يؤثر بتعاليمه - التي يذهب فيها إلى إزدراء الحياة الدنيا - في الرأي العام بشكل مخالف للروح السائدة[2]. وعندما أعاد معاوية بن أبي سفيان أبا ذر إلى المدينة صاح قائلاً: «إن بني أمية تهددني بالفقر والقتل، ولبطن الأرض أحب إلي من ظهرها، وللفقر أحب إلي من الغنى». وأخذت الحلقات تنفض من حوله خوفاً من سطوة بني أمية. وقد سئل، لم تذهب الناس عنك؟ فقال: «إني أنهاهم عن الكنوز». ثم أعلن دعوته «إن خليلي ﷺ - عهد إلي: أنه أيما ذهب أو فضة أولى عليه، فهو جمر على صاحبه حتى ينفقه في سبيل الله عز

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ١٨٦.
(٢) جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الاسلام ص ١٢٣ - ١٢٤.

وجل»، فالمال مال المسلمين لا مال الله. وذهب أبو ذر إلى الكعبة فنادى المسلمين: «يا أيها الناس ـ أنا جندب الغفاري، هلم إلى الأخ الناصح الشفيق» فاكتنفه الناس، فقال: «أرأيتم لو أن أحدكم أراد سفراً، أليس يتخذ من الزاد ما يصلحه؟ فقالوا: بلى، قال: فسفر طريقّ يوم القيامة أبعد مما تريدون، فخذوا منه ما يصلحكم. قالوا وما يصلحنا؟ قال: حجوا حجة لعظائم الأمور، صوموا يوماً شديداً حره لطول النشور، صلوا ركعتين في سواد الليل لوحشة القبور»، ثم نهاهم عن الحرص الذي أذل أعناقهم، وقابل هذا التقي الورع العابد السائح الخليفة عثمان، وحاول الخليفة استمالته بالمال ولكنه صاح فيه: «إعزموا دنياكم، ودعونا وربنا وديننا». ويتهكم الخليفة عثمان عليه وأمامه كومة من أموال ويسأل كعب الأحبار: «ما تقول فيمن جمع هذا المال، فكان يتصدق منه ويعطي في السبيل، ويفعل ويفعل فقال كعب: إني لأرجو له خيراً. ويغضب أبو ذر ويرفع العصا على كعب صائحاً: «وما يدريك يا ابن اليهودية: ليودن صاحب هذا المال يوم القيامة كما لو كانت عقارب تلسع السويداء من قلبه» وكان المال الذي بين يدي الخليفة أموال عبد الرحمن بن عوف أحد العشرة المبشرين بالجنة. وقد نقلت أمواله المكدسة إلى الخليفة بعد وفاته، لكي يقسمها بين ورثته. ويقول أبو ذر: «إني لأقربكم مجلساً من رسول الله ﷺ، وذلك أني سمعت رسول الله يقول: «إن أقربكم مني مجلساً يوم القيامة من خرج من الدنيا كهيئة ما تركته فيه»، وإنه والله ما منكم من أحد وقد تشبث بشيء منها غيري» (1).

وتذكر أبو ذر هجرته إلى الرسول، وتحديه لقريش في عقر دارها، وكاد أن يقتله، ولما عاد بجراحه إلى النبي صاح فيه: «ألم ننهك عن العالمين» وها هو يعود إلى قريش يتحداها مرة أخرى. وها هو الخليفة الثالث من قريش ومن بطن بني شمس ينفيه إلى الربذة. وتذكر صرخة الرسول الأخيرة له «ليموتن رجل بفلاة من الأرض تشهده عصابة من المؤمنين» وذهب إلى هناك، أراد أن يعيش

---

(1) د. النشار: نشأة الفكر جـ ٣ ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

وحيداً، وأن يموت وحيداً، وقد مر به المؤمنون ومات بين أيديهم[1].

ثالثاً: حذيفة بن اليمان:

يجمع معظم مؤرخي طبقات الصوفية من أمثال السراج الطوسي صاحب اللمع، وأبي طالب المكي صاحب قوت القلوب، وابن الجوزي صاحب صفة الصفوة، أن حذيفة بن اليمان قد خص بعلم المنافقين، بل عرف بصاحب سر رسول الله الذي يؤكد أن العلم الإسلامي له طبيعتين هما الظاهر والباطن. وأفرد حذيفة من بين الصحابة بمعرفة علم النفاق وبسرائر العلم ودقائق الفهم وخفايا اليقين. فكان عمر وعثمان وأكابر أصحاب الرسول يسألونه عن الفتن العامة والخاصة، ويرجعون إليه في العلم الذي خص به. فكان عمر يستكشفه عن نفسه، هل يعلم فيه شيئاً من النفاق فبراه منه، ثم يسأله عن علامات النفاق وآية المنافق فيخبر من ذلك بما يصلح مما أذن له فيه، ويستعفى مما لا يجوز له أن يخبر به فيعذر في ذلك[2].

أما سبب تفرد حذيفة بهذا العلم السري هو ما قاله عن نفسه: «كان الناس يسألون رسول الله عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني[3]. ومعنى هذا القول أن التصوف هو البصر بأسرار القلوب وما يعرض لها من دقائق الرياء والنفاق. وسوف يتكرر هذا النموذج عند صوفية المسلمين وبخاصة عند أبي هاشم الزاهد أول من لقب بالصوفي والذي تعلم منه سفيان الثوري دقائق الرياء. ويحاول الدكتور الشيبي أن يؤكد صلة علم حذيفة بن اليمان بعلم الإمام علي، وهي محاولة من جانبه لإثبات أن حذيفة

---

(١) د. النشار: نشأة الفكر، جـ٣، ص ١٠٤.

(٢) د. زكي مبارك: التصوف الاسلامي جـ ٢ ص ١٠ ط القاهرة ١٩٣٨.

(٣) ابن الجوزي: صفة الصفوة جـ ١ ص ٢٤٩.

كان من أركان الشيعة وممن حاولوا إقامة خلافة الإمام علي الدنيوية على المسلمين وذلك في كتابه «الصلة بين التصوف والتشيع»[1].

رابعاً: البراء بن مالك:

أما البراء بن مالك فقد قال عنه الرسول: «كم من ذي طمرين لا يؤبه له لو أقسم على الله لأبره، منهم البراء بن مالك»، فقال البراء: «اللهم فإني أقسم عليك لما رزقتني الشهادة ورزقت أصحابي الفتح»، فاستشهد البراء، وفتح الله عليهم[2]. ومسألة القسم هذه لها مكانة ممتازة في التصوف الإسلامي. وذلك لأن استجابة القسم هي من أخص خصائص أولياء الله المقربين الذين أكرمهم وجعلهم من المصطفين الأخيار فأصبحوا في الصف الأول، حينئذ أظهر على أيديهم الكرامات، ومع تطور الحياة الروحية في الإسلام، نرى أن استجابة القسم أصبحت علامة على قرب منزلة الصوفي من الله حين يصل إلى مقام القطبية أو الغوث. وأول مثال تظهر فيه هذه السمة واضحة كل الوضوح هو معروف الكرخي من مدرسة بغداد المتوفي عام ٢٠٠ هـ، الذي أحب الله وعبده لذاته لا خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنته، فخصه الله بالولاية والكرامة، حينئذ قال معروف لتلميذه سري السقطي: «لو كانت لك حاجة إلى الله فاقسم عليه بي». وكذا قوله لابن أخيه: «يا بني إذا كانت لك إلى الله حاجة فسله بي»[3].

---

(١) د. كامل الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع جـ ١ ص ٤٢، ٤٣ ط بغداد ١٩٦٣.

(٢) السراج الطوسي: اللمع ص ١٨٧.

(٣) أبو نعيم: الحلية جـ ٨ ص ٣٦٤.

الفصل الثالث

خصائص الحياة الروحية في عهد الصحابة والتابعين ومظاهرها النفسية

لا شك في أن صحابة الرسول كانوا رواد الروح الأوائل لصوفية الإسلام والمسلمين. فقد حرك الرسول فيهم عقيدة التوحيد الصافي النقي، كما دعاهم إلى هجران الحياة الدنيوية المضطربة الآثمة، وذكرهم بالحياة الأخروية وخلود الروح ونشأة الجسد النشأة الثانية. وكان أساس كل هذه المبادىء الإسلامية الخالصة هو الترهيب والترغيب، الخوف من النار والطمع في الجنة، العقاب والثواب.

لقد كانت حياة الصحابة حياة الخوف والرجاء، حياة التهجد والبكاء، إستمعوا إلى القرآن خاشعين متصدعين، وكانوا مزيجاً من السادة والعبيد، ومن الأغنياء والفقراء، ولكنهم كان يجمعهم هدف واحد، ومظهر نفسي واحد، هو قراءة القرآن بحزن وخوف. بل كان الصحابة هم رهبان الليل، وفرسان النهار، يدرسون القرآن بتأمل وتفكر وتدبر بالليل، ولكنهم لم يكونوا كرهبان النصارى. فليس من سنة الإسلام تعذيب النفس وإهمال الأسرة وعدم السعي. خلاصة القول إذن أن الحياة الروحية في عهد الصحابة كانت تتسم بالزهد المعتدل القائم على الكتاب والسنة. ولقد كان الصحابة أنفسهم نماذج صادقة للحياة الروحية التي كان يحياها زهاد المسلمين وصوفية الإسلام السنيين. فعلينا إذن تتبع المظاهر النفسية لحياة الزهد والتصوف عند الصحابة واحداً بعد الآخر.

أولاً: أبو بكر الصديق:

إعتبر الصوفية من أهل السنة مجموعة الصحابة أصلاً من أصول تصوفهم. فنراهم يعالجون حياة كل منهم من زاوية الزهد والتصوف فيقول أبو بكر الواسطي الصوفي المشهور: «إن أول لسان الصوفية ظهرت في هذه الأمة على لسان أبي بكر إشارة، فاستخرج منها أهل الفهم لطائف توسوس فيها العقلاء». والسبب في أن الصديق الأول للرسول هو أول لسان الصوفية، هو أنه حين خرج من جميع ملكه وزهد في ماله قال له النبي الأعظم: «أيش خلفت لعيالك؟!» قال أبو بكر: «الله ورسوله». وهذه الإجابة القلبية النفسية الروحية الطاهرة إن دلت على شيء، فإنما تدل على أنها إشارة جليلة لأهل التوحيد في حقائق التفريد [1]. فقد وفى الصديق بتمام الصدق، فلم يمسك سوى المحبوب عنده وهو الله ورسوله، وذلك بالتأكيد تصوف وروحانية في أعلى مراتبها وأسمى معانيها، وأنبل مظاهرها النفسية عند الصديق وعند الرسول.

بل كان أبو بكر إذا أكل طعاماً فيه شبهة، أي ليس من باب حلال، ثم علم به إستقاءه من بطنه قائلاً: «اللهم لا تؤاخذني بما شربته العروق وخالط الأمعاء» [2] وفي رواية أخرى أنه كان يقول: «والله لو لم تخرج إلا مع روحي لأخرجتها» [3]. وهكذا يتبين لنا الأثر النفسي للخوف من الحرام ومظهره الخاص عند أبي بكر حين يحاول التخلص تماماً من كل ما دخل بطنه من أكل فيه شبهة، وسوف يكون لهذا الموقف أثره عند الصوفية المسلمين وبخاصة الحارث المحاسبي شيخ صوفية بغداد. وكان يغلب على أبي بكر الخوف والحزن حتى كان يشم من فمه رائحة الكبد المشوي.

---

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ١٦٨ - ١٦٩.

(٢) الشعراني: الطبقات الكبرى جـ ١ ص ١٠، ط القاهرة.

(٣) السراج الطوسي: اللمع ص ١٧١.

ولقد كانت حياة أبي بكر كلها تسير على نهج القرآن متأثراً بآياته، فنراه يختار من بين آيات القرآن ثلاث آيات نلمح فيها معظم تعاليم التصوف. فقد روي عنه أنه قال: «ثلاث آيات من كتاب الله إشتغلت بها عما سواها، إحداها قوله: ﴿وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو، وإن يردك بخير فلا راد لفضله﴾. فعلمت أنه إن أرادني بخير لم يقدر أحد أن يرفع عني غيره، وإن أرادني بشر لم يقدر أحد أن يصرف غيره»، وهكذا يؤمن أبو بكر بالقدر خيره وشره، حلوه ومره، وهو أصل من أصول العقائد الإيمانية التي غرسها الرسول الأمين في صحابته. والآية الثانية قوله تعالى: ﴿أذكروني أذكركم﴾ فاشتغلت بذكر الله عن كل مذكور سوى الله. وهذا الأمر هو أساس الطريق الصوفي كله، بل هو أفضل ما في التصوف مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾. أما الآية الثالثة فقوله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ فوالله ما هممت برزقي منذ قرات هذه الآية، وهذا القول داخل في مقام التوكل. وبهذه الآيات الثلاثة لخص لنا أبو بكر الصديق التصوف السني الذي يؤكده ما حكاه أبو القاسم الجنيد شيخ طائفة الصوفية قائلاً: «إن أشرف كلمة في التوحيد قول أبي بكر: سبحان من لم يجعل للخلق طريقاً إلى معرفته إلا العجز عن معرفته»[1]. وتفسير هذه العبارة كما يقول القشيري صاحب الرسالة هو أن أبا بكر الصديق لا يقصد أنه لا يعرف الله. بل العجز عن معرفة الله عند المحققين هو عجز عن الوجود دون المعدوم، وذلك مثل المقعد فهو عاجز عن قعوده، إذ ليس له كسب ولا فعل، والقعود موجود فيه. وكذلك العارف المؤمن الموحد لله عاجز عن معرفته، والمعرفة موجودة فيه بأنها ضرورية[2]. وأضيف إلى هذا التفسير أن قول أبي بكر يعتبر من أسمى أنواع المعرفة المتصلة بقضية التوحيد الصرفية. فالعارف الموحد الحقيقي لله هو العاجز عن إقامة الدليل والبرهان على وجود

---

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ١٧١ - ١٧٢.

(٢) القشيري: الرسالة ص ١٣٦.

الله، فالله فوق التعريف وفوق الحد والبرهان، والعقل عاجز وقاصر عن معرفته بأدلة منطقية، فيقتضي إذن معرفة الله معرفة ضرورية يقينية، أي معرفة قلبية شهودية ذوقية كشفية، فهي معرفة إيمانية مباشرة، معرفة صوفية إلهامية.

وقد أورد أبو نعيم الأصبهاني تفسيراً روحانياً لأبي بكر اختص به عن سائر أصحاب الرسول، هذا التفسير يتعلق بآيتين من آيات القرآن، وهو موقف يختص به الصوفية دون الفقهاء، من حيث أن الصوفية يهتمون بالتأويل الباطني للقرآن، بينما تمسك الفقهاء بظاهر النص. فقد قال أبو بكر لأصحابه «ما تقولون في هاتين الآيتين؟»: ﴿إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا﴾ و ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾، قالوا: ربنا الله ثم استقاموا، فلم يدينوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم بخطيئة، قال: لقد حملتموها على غير المحمل، ثم قال: قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلم يلتفتوا إلى إله غيره، ولم يلبسوا إيمانهم بشرك [1].

ثانياً: عمر بن الخطاب:

عرف عن الخليفة الثاني أنه أساس الزهد والتصوف القائم على العلم اللدني والذوق فعلى الرغم من أنه إذا تكلم أسمع، وإذا مشى أسرع، وإذا ضرب أوجع لأنه كان شديداً في الحق فسمي بالفاروق، فإنه مع ذلك كان الناسك حقاً من حيث أنه كان يعيش عيشة تقشف لا مثيل لها بين الصحابة والخلفاء.

وكان لعمر بن الخطاب مقام معلوم عند أهل التصوف، وقد احتلت تلك الصورة الصوفية عندهم مكانة حياة الرجل الزاهد حقاً، فاعتبروه صاحب المقام الثابت المأنوق، أعلن الله تعالى به دعوة الصادق المصدوق، وفرق به بين

(١) أبو نعيم: الحلية جـ ١ ص ٣٠.

الفصل والهزل. كان للحق مائلاً، وبالحق صائلاً، وللأثقال حاملاً، ولم يخف دون الله طائلاً [1]. بل كان لأهل الحقائق أسوة وتعلق بعمر، وذلك لمعاني خص بها من ذلك:

١ ـ لبس المرقعة.

٢ ـ الخشونة وترك الشهوات واجتناب الشبهات.

٣ ـ إظهار الكرامات.

٤ ـ قلة المبالاة من لائمة الخلق عند انتصاب الحق ومحق الباطل.

٥ ـ مساواة الأقارب والأباعد في الحقوق.

٦ ـ التمسك بالأشد من الطاعات واجتناب ذلك [2].

فقد قيل أن عمراً خطب الناس وهو خليفة، عليه إزار فيه ثنتا عشر رقعة، وفي رواية عن أنس أنه كان بين كتفي عمر ثلاث رقاع. وقد عبرت عن ذلك حفصة ابنة عمر حيث قالت لأبيها: «يا أمير المؤمنين لو اكتسيت ثوباً هو ألين من ثوبك، وأكلت طعاماً هو أطيب من طعامك، فقد وسع الله من الرزق وأكثر من الخير». ولكن أمير المؤمنين لم يوافقها على ذلك، بل عبَّر عن تمسكه بهذه الحياة أسوة بالرسول وصحبه أبي بكر، مما يصح أن يكون مثالاً للصوفية يحتذونه. فقال لها: إني سأخاصمك إلى نفسك، أما كان تذكرين ما كان رسول الله يلقى من شدة العيش، وكذلك أبو بكر. فما زال يذكرها حتى أبكاها فقال لها: أما والله لأشاركنهما في مثل عيشهما الشديد لعلي أدرك عيشهما الرخي [3]. فهذا ما اختص به عمر من لبس المرقعة والخشونة وترك الشهوات والشبهات.

---

(١) أبو نعيم: الحلية جـ ١ ص ٣٨.

(٢) السراج الطوسي: اللمع ص ١٧٤.

(٣) ابن الجوزي: صفة الصفوة جـ ١ ص ١٠٨.

أما إظهار الكرامات، فقد ذكر عنه أنه كان يخطب فصاح قائلاً في وسط خطبته: يا سارية الجبل، وسارية في عسكر على باب نهاوند، فسمع صوت عمر وأخذ نحو الجبل وظفر بالعدو. وقيل لسارية: كيف علمت ذلك؟ فقال: سمعت صوت عمر يقول: يا سارية الجبل الجبل[1].

وقد روي عن عمر أيضاً أنه قال: «ما ابتليت ببلية إلا كان لله عليَّ فيها أربع نعم: إذ لم تكن في ديني، وإذ لم تكن أعظم منها، وإذ لم أحرم الرضا فيها، وأن أرجو الثواب عليها». وقال عمر: لو كان الصبر والشكر بعيرين، لم أبالي أيهما ركبت[2]. ومعنى هذا القول أن البلاء والنعمة عنده سيان، فلا فرق أن يصبر على ما ابتلاه الله به، أو أن يشكره على ما أعطاه وحباه، فهذا ما خص به عمر من قلة المبالاة والرضا، إلا فيما يتصل بالدين وإظهار الحق.

ويلخص لنا الخليفة الثاني الطريق الصوفي السني الذي يقوم على الشريعة، في أربعة أمور أساسية: أولها . أداء فرائض الله تعالى. والثاني - إجتناب محارم الله. والثالث - الأمر بالمعروف ابتغاء ثواب الله. والرابع - النهي عن المنكر اتقاء غضب الله[3]. وهكذا تتسم الحياة الروحية عند عمر بن الخطاب بالتمسك بما فرضه الله خوفاً من غضب الله وعقابه، وطمعاً في ثوابه وجنته.

ونختم هذا الجزء من حياة وأقوال عمر بذكر عبارة له يصف فيها قوماً بصفات هي أقرب ما تكون من سمات الصوفية، حيث يقول: «إن لله عباداً يميتون الباطل بهجره، ويحيون الحق بذكره، رغبوا فرغبوا، ورهبوا فرهبوا، خافوا فلا يأمنون، أبصروا من اليقين ما لم يعاينوه فخلطوه بما لم يزايلوه، أخلصهم الخوف فكانوا يهجرون ما ينقطع عنهم لما يبقى لهم، الحياة عليهم

---

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ١٧٣.
(٢) المصدر السابق ص ١٧٣ - ١٧٥.
(٣) المصدر السابق: ص ١٧٣ - ١٧٥.

نعمة، والموت لهم كرامة، فزوجوا الحور العين، وأخدموا الولدان المخلدين»[1].

ثالثاً: عثمان بن عفان:

ومن العجب أيضاً أن يوضع عثمان بن عفان في صورة صوفي، ولكن صوفية أهل السنة تولوا الجميع. فقالوا عنه: «ثالث القوم القانت ذو النورين، والخائف ذو الهجرتين، والمصلي إلى القبلتين غالب أحواله الكرم والحياء، والحذر والرجاء، حظه من النهار الجود والصيام، ومن الليل السجود والقيام، مبشر بالبلوى، ومنعم بالنجوى. وكان لعثمان شيئان ليس لأبي بكر وعمر مثلهما، صبره على نفسه حتى قتل مظلوماً، وجمعه الناس على المصحف»[2]. وقد سمي بذي النورين لجمعه بين بنتي رسول الله رقية ثم أم كلثوم[3].

وقد اعتبره الصوفية فيما بعد، مختصاً بالتمكين. والتمكين من أعلى مراتب المتحققين. ومما يدل على تخصيصه بذلك وبالثبات والإستقامة أيضاً ما روي عنه أنه يوم قتل لم يبرح من موضعه، ولم يأذن لأحد بالقتال، ولا وضع المصحف من حجره إلى أن قتل، وسال الدم على المصحف وتلطخ بالدم، ووقع الدم على موضع هذه الآية ﴿فسيكفيكم الله وهو السميع العليم﴾[4]. وسوف تتكرر هذه الصور مرة أخرى عند صوفية الإسلام، عند شهيد التصوف الأول «الحسين بن منصور الحلاج»، الذي قتله الفقهاء ورجال الحكم عام ٣٠٩ هـ. فيحكى عنه أثناء تعذيبه في يوم مصرعه أنه لم يتأوه ولم يتغير لونه عندما قطعوا يديه ورجليه وعذبوه تعذيباً شديداً، فما كان يزيد على قوله: أحد، أحد، بل مات وهو يتلو القرآن كما فعل عثمان. ولا شك في أن حب

---

(١) أبو نعيم: الحلية جـ ١ ص ٥٥.
(٢) المصدر السابق: ص ٥٥ ـ ٥٨.
(٣) الشعراني: الطبقات الكبرى جـ ١ ص ١٧.
(٤) السراج الطوسي: اللمع ص ١٧٦.

الله والإيمان بوحدانيته، ومراعاة صالح المسلمين قد ترك أثراً نفسانياً بالغاً عند كل منهما، بحيث جعلهما لا يشعران بالألم لشدة فنائهما في الله.

وإذا كان كل صوفي روحاني لا بد له أن يكون زاهداً في المال، أو أن يخرج عن أمواله كما فعل أبو بكر وعمر وكثير من الصحابة والتابعين والمتصوفة، فما هو موقفنا من عثمان الخليفة الثالث وحرصه على جمع المال؟! لا شك في أن هذه الخاصية التي كانت لعثمان، لم تكن من أجل صالحه الخاص أو طمعاً في أن يكنزه بل كان لخدمة الإسلام والمسلمين. فقد سئل بعض المتقدمين عن الدخول في السعات فقال: «لا يصح إلا للأنبياء والصديقين، والدخول في السعة التي هي من أحوال الصديقين أن يكون داخلاً في الأشياء خارجاً منها، وأن يكون مع الأشياء بائناً عنها». وهذا وصف عثمان بن عفان لأنه قد روي عنه قوله: «لولا أني خشيت أن يكون في الإسلام ثلمة أسدها بهذا المال ما جمعته»[1]. وقد تكرر مثل هذا الحادث عند الصوفية. فقد كره بشر بن الحارث الحافي أن يتكسب منصور بن عمار الواعظ من وراء وعظه، ولكن كانت حجته في ذلك أنه يفرق هذه الأموال على الفقراء والمحتاجين.

وعند عثمان بن عفان تتطور المعاني الروحية الحقيقية الداخلة في التصوف كأساس له، وهو تطور يختلف عما شاهدناه عند عمر وأبي بكر. فقد روي عن عثمان أنه قال: «وجدت الخير كله مجموعاً في أربعة:

أولها: التحبب إلى الله بالنوافل.
ثانياً: الصبر على أحكام الله.
ثالثاً: الرضا بتقدير الله.
رابعاً: الحياء من نظر الله»[2].

---

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ١٧٧ - ١٧٨.
(٢) المصدر السابق: ص ١٧٨.

فجمع لنا بعبارته هذه أهم مقامات التصوف وسماته، فتحببه إلى الله بالنوافل إنما هو تأكيد للحديث القدسي القائل: «لا يزال العبد يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها...». ثم ذكر لنا مقاماً هاماً هو مقام الصبر، وكأنه كشف له الحجاب بأنه سوف يصاب ببلوى يصبر عليها فيكون مصيره الجنة كما بشره الرسول، ولم يأمر المسلمين بالقتال من أجله حفاظاً على وحدتهم. ولا شك في أن الصبر يقتضي الرضا بحكم الله وتقديره، وكل هذا لا يكون إلا على أساس الحياء من الله تعالى وحده، فلا يشكو لغيره.

رابعاً: علي بن أبي طالب:

اما علي بن أبي طالب أمير المؤمنين وزينة الشباب الذي عرف باسم «رباني الأمة»، لم يعرف الكفر والشرك مطلقاً، ولم يشارك قريش في أعمال الجاهلية أبداً، بل لم يكن يعرف سوى الخير فقط. وقد تربى في بيت النبوة الطاهر، فاستحق أن يكون كبير عباد المسلمين وزهادها وعلمائها. وكان الإمام علي يعيش حياة الفقيه العابد، يجمع القرآن. وكان الشيخان أبو بكر وعمر يلجآن إليه في الفتاوى والقضايا الهامة التي لم تحدث من قبل. لهذا كله فقد وضع الصوفية علياً بن أبي طالب في المكان الأول من مشايخهم. فهو «سيد القوم، محب المشهود ومحبوب المعبود، باب مدينة العلم والعلوم، ورأس المخاطبات، ومستنبط الإشارات، راية المهتدين ونور المطيعين وولي المتقين، وإمام العادلين. أقدمهم إجابة وإيماناً، وأقومهم قضية وإيقاناً، وأعظمهم حلماً وأوفرهم علماً»[1].

وكانت أقوال علي وعباراته في العلم والمعرفة تنطوي على وجهين هامين: وجه ظاهر ووجه باطن، فقد قال الرسول فيه «أنا دار الحكمة وعلي بابها»

---

(١) أبو نعيم: الحلية جـ ١ ص ٦١ - ٦٧.

يضاف إلى ذلك قول عبد الله بن مسعود «إن القرآن أنزل على سبعة أحرف، ما منها حرف إلا له ظهر وبطن، وإن علياً بن أبي طالب عنده علم الظاهر والباطن»[1].

ويترك الرسول قولاً في علي يؤكد علو منزلته من ربه وحبه له، وعلو قدمه في مقام الولاية فيقول الرسول: «إن الله تعالى عهد إلي عهداً في علي، فقلت يا رب بيّنه لي، فقال إسمع، فقلت سمعت فقال: إن علياً راية الهدى، وإمام أوليائي، ونور من أطاعني، وهو الكلمة التي ألزمتها المتقين، من أحبه أحبني، ومن أبغضه أبغضني، فبشره بذلك، فجاء علي فبشرته. فقال يا رسول الله أناعبدالله وفي قبضته، فإن يعذبني فبذنبي، وإن لم يتم لي الذي بشرتني به فالله أولى بي، قال قلت: اللهم أجل قلبه واجعل ربيعه الإيمان، فقال الله: قد فعلت به ذلك. ثم إنه رفع إلي أنه سيخص من البلاء بشيء لم يخص به أحداً من أصحابي. فقلت يا رب أخي وصاحبي، فقال إن هذا شيء قد سبق أنه مبتلي ومبتلى به»[2].

ومن أقوال علي مايعتبر أساساً هاماً أقام عليه الصوفية طريقهم الروحي إلى الله، واستشهاده بالمسيح وداود كنماذج يحتذيها الزهاد، قول نوف البكالي: «رأيت علياً بن أبي طالب خرج فنظر إلى النجوم فقال: يا نوف أراقد أنت أم رامق؟ قلت: بل رامق يا أمير المؤمنين. فقال. يا نوف، طوبى للزاهدين في الدنيا، الراغبين في الآخرة. أولئك قوم اتخذوا الأرض بساطاً وترابها فراشاً، وماءها طيباً، والقرآن والدعاء دثاراً وشعاراً.

قرضوا الدنيا على منهاج المسيح. يا نوف إن الله تعالى أوحى إلى عيسى أن مر بني إسرائيل أن لا يدخلوا بيتاً من بيوتي إلا بقلوب طاهرة، وأبصار خاشعة، وأيد نقية، فإني لا أستجيب لأحد منهم ولأحد من خلقي عنده

---

(١) أبو نعيم: الحلية ص ٧١ ـ ٦٧.

(٢) المصدر السابق ص ٦٧.

مظلمة. يا نوف لا تكن شاعراً ولا عريفاً ولا شرطياً ولا جابياً ولا عشاراً. فإن داود عليه السلام قام في ساعة من الليل فقال: إنها ساعة لا يدعو عبد إلا استجيب له فيها، إلا أن يكون عريفاً أو شرطياً أو جابياً أو عشاراً أو صاحب كوبة [1]، أي الطبل.

فإذا أضيف إلى قول علي هذا في صفات الزاهدين الذين يشبهون المسيح القرآني، حديث الرسول: «من زهد في الدنيا علمه الله تعالى بلا علم، وهداه بلا هداية، وجعله بصيراً وكشف عنه العمى»، لتحقق ما يقوله كثير من الصوفية المسلمين أن الله قد وهب علياً العلم اللدني وهو علم الباطن الذي يقذفه في القلب بلا واسطة. فهذا إمام الصوفية وسيد الطائفة أبو القاسم الجنيد يقول في علي «رضوان الله على أمير المؤمنين علي، لولا أنه اشتغل بالحروب لأفادنا من علمنا هذا معاني كثيرة، ذاك امرؤ أعطى العلم اللدني، والعلم اللدني هو العلم الذي اختص به الخضر، قال الله تعالى: ﴿وعلمناه من لدنّا علمًا﴾»[2].

يتضح مما سبق أن أمير المؤمنين علي له خصوصيته من بين جميع أصحاب رسول الله بمعاني جليلة، وإشارات لطيفة، وألفاظ مفردة، وعبارة وبيان للتوحيد والمعرفة والإيمان والعلم وغير ذلك، وخصال شريفة، تعلق وتخلق بها أهل الحقائق من الصوفية. فمن ذلك ما سئل عنه فقيل له: «بما عرفت ربك؟ فجاء جواب علي بحقق بكل تأكيد معنى التوحيد السني عند صوفية الإسلام حين قال: بما عرفني نفسه، لا تشبهه صورة، ولا يدرك بالحواس، ولا يقاس بالناس، قريب في بعده، بعيد في قربه، فوق كل شيء ولا يقال شيء تحته، وتحت كل شيء ولا يقال شيء فوقه، أمام كل شيء ولا يقال شيء أمامه،

---

(١) أبو نعيم: الحلية جـ ١ ص ٧٩.

(٢) السراج الطوسي: اللمع ص ٣٧٩.

داخل في الأشياء، لا كشيء ولا من شيء ولا في شيء ولا بشيء، سبحان من هو هكذا ولا هكذا غيره» (١).

وقام رجل إلى علي بن أبي طالب فسأله عن الإيمان فقال: الإيمان على أربع دعائم: على الصبر واليقين والعدل والجهاد. ثم وصف الصبر على عشر مقامات وكذلك اليقين والعدل والجهاد ووصف كل واحد منها على عشر (٢). وليت المؤرخين ذكروا لنا هذه المقامات، فإن صح ذلك عنه، فإنه يعتبر أول من تكلم في الأحوال والمقامات.

وكما ترك كل صحابي ممن ذكرتهم أربع خصال تجمع الخير كله، فكذلك روي عن علي أنه قال: «الخير كله مجموع في أربعة: الصمت والنطق والنظر والحركة. فكل نطق لا يكون في ذكر الله فهو لغو، وكل صمت لا يكون في فكر فهو سهو، وكل نظر لا يكون في عبرة فهو غفلة، وكل حركة لا تكون في تعبد الله فهي فترة فرحم الله عبداً جعل نطقه ذكراً، وصمته فكراً، ونظره عبرة، وحركته تعبداً، ويسلم الناس من لسانه ويده» (٣).

وقد روي أن صاحباً لأمير المؤمنين عليه السلام يقال له همام ـ كان رجلاً عابداً ـ فقال له يا أمير المؤمنين، صف لي المتقين حتى كأني أنظر إليهم. فجاء جواب علي ملخصاً لصفات العابدين المتقين أي صفات الزاهدين والمتصوفين حيث قال: «المتقون هم أهل الفضائل، منطقهم الصواب، وملبسهم الإقتصاد ومشيهم التواضع، غضوا أبصارهم عما حرم الله عليهم، ووقفوا أسماعهم على العلم النافع لهم، نزلت أنفسهم منهم في البلاء كالذي نزلت في الرخاء، ولولا الأجل الذي كتب الله عليهم لم تستقر أرواحهم في أجسادهم طرفة عين شوقاً إلى الثواب، وخوفاً من العقاب عظم الخالق في أنفسهم فصغر ما دونه في أعينهم. قلوبهم محزونة، وشرورهم مأمونة، وأجسادهم نحيفة،

(١ ـ ٢) السراج الطوسي: اللمع ص ١٧٩ ـ ١٨٠.
(٣) المصدر السابق: ص ١٨٠.

وحاجتهم خفيفة، وأنفسهم عفيفة، أرادتهم الدنيا فلم يريدوها، وأسرتهم فقدوا أنفسهم منها. أما الليل فصافون أقدامهم تالين لأجزاء القرآن، يرتلونه ترتيلاً، يحزنون به أنفسهم، ويستثيرون دواء دائهم، فإذا مروا بآية فيها تشويف ركنوا إليها طمعاً، وتطلعت نفوسهم إليها شوقاً، وظنوا أنها نصب أعينهم، وإذا مروا بآية فيها تخويف أصغوا إليها مسامع قلوبهم، وظنوا أن زفير جهنم وشهيقها في أصول آذانهم. وأما النهار فحلماء علماء، أبرار أتقياء، قد براهم الخوف بري القداح (أي رفق الخوف أجسامهم كما ترفق السهام بالنحت)، ينظر إليهم الناظر فيحسبهم مرضى، وما بالقوم من مرض»[1].

واضيف هنا نصاً هاماً للإمام علي بن أبي طالب يعتبر في صميم الزهد والتصوف، هذا النص هو على صورة وصية يقدمها لتلميذه كميل بن زياد (قتل عام ٨٣ هـ). فقد أخذ علي بيد تلميذه وأخرجه إلى ناحية الجبانات، وتنفس الإمام نفساً طويلاً ثم تكلم عن القلوب فقال: يا كميل بن زياد، القلوب أوعية، فخيرها أوعاه للعلم، إحفظ ما أقول لك: الناس ثلاثة: عالم رباني، ومتعلم على سبيل نجاة، وهمج رعاع أتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح، لم يستضيئوا بنور العلم، ولم يلجأوا إلى ركن وثيق» ثم يمضي علي في تفضيل العلم على المال، ثم يخبره أن في قلبه علماً يخشى أن يلقنه للناس، فلا يحسنون استخدامه ولكنه لن يعدم حجج الله في الأرض «بلى الن تخلو الأرض من قائم لله بحجة، لكي لا تبطل حجج الله وبيناته، أولئك هم الأقلون عدداً، ويزرعوها في قلوب أشباههم. هجم بهم العلم على حقيقة الأمر، فاستلانوا ما استوعر منه المترفون، وأنسوا بما استوحش منه الجاهلون، صحبوا الدنيا بأبدان، أرواحها معلقة بالمنظر الأولي، أولئك خلفاء الله في بلاده، ودعاته إلى دينه، هاه هاه... شوقاً إلى رؤيتهم وأستغفر الله لي ولك. إذا شئت فقم»[2] وهكذا كان علي سيد عباد المسلمين تأكيداً لقول الرسول فيه:

---

(١) علي بن أبي طالب: نهج البلاغة ص ٢٤١ ـ ٢٤٢، شرح الامام الشيخ محمد عبده

(٢) د. النشار: نشأة الفكر جـ ٣ ص ١١٢ ـ ١١٣.

«يا علي إن الله قد زينك بزينة لم يتزين العباد بزينة أحب إلى الله تعالى منها. هي زينة الأبرار عند الله عز وجل الزهد في الدنيا»[1].

وقبل أن نترك هذا الجزء وننتقل إلى حياة الزهد والتصوف عند التابعين، يجدر بنا أن نلخص موقفنا من الحياة الروحية عند الصحابة الأربعة، وكيف كانوا قدوة لبقية الصوفية، فنقول مع السراج الطوسي: «من ترك الدنيا كلها وخرج من جميع ما يملك وجلس على بساط الفقر والتجريد بلا علاقة، فإمامه فيه أبو بكر. ومن أخرج بعضها وترك البعض لعياله ولصلة الرحم، وأداء الحقوق، فإمامه فيها عمر بن الخطاب، ومن جمع لله، ومنع لله، وأعطى لله، وأنفق لله، فإمامه فيها عثمان بن عفان، ومن لا يحوم حول الدنيا وإن جمعت عليه من غير طلبه، رفضها وهرب منها، فإمامه في ذلك علي بن أبي طالب»[2].

الزهد والتصوف عند التابعين:

أولاً ـ إن النموذج الأول الذي يقابلنا بعد الصحابة في عهد التابعين هو شخصية «الحسن البصري (توفي عام ١١٠ هـ)». ولا شك في أن الحسن البصري هو أول من أنهج سبيل علم التصوف، وفتق الألسنة به، ونطق بمعانيه وأظهر أنواره وكشف قناعه. وكان يتكلم فيه بكلام لم نسمعه من أحد من إخوانه. فقيل له: يا أبا سعيد! إنك تتكلم في هذا العلم بكلام لم نسمعه من أحد غيرك، فممن أخذت هذا؟ فقال: «حذيفة بن اليمان»، وقد سبق الإشارة إليه في الفصل الأول.

ولهذا كله كان قوام الحياة عنده هو الزهد في الدنيا، والإعراض عن جاهها، والإقبال على الله، والتوكل عليه، والخوف منه. ويمثل الحسن

(١) أبو نعيم: الحلية جـ ١ ص ٧٠.

(٢) السراج الطوسي: اللمع ص ١٨٢.

البصري، دون أدنى شك، نوعاً خاصاً من الحياة الروحية هو الزهد المتصف بالخوف الدائم. فقد قال فيه صاحب الحلية «حليف الخوف والحزن، أليف الهم والشجن، عديم النوم والوسن، أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن، الفقيه الزاهد، المتشمر العابد، كان لفضول الدنيا وزينتها نابذاً، ولشهوة النفس ونخوتها واقذاً»[1].

وعلى الرغم من معاصرة الحسن البصري لعدد كبير من الصحابة، إلا أنه في ميدان الزهد والتصوف، كان متأثراً ـ كما قال هو ـ بحذيفة بن اليمان الذي خص بعلم المنافقين. وقد كان الحسن أحد المذكورين، وكانت مجالسه مجالس الذكر يخلو فيها مع إخوانه وأتباعه من النساك والعباد. وكان يحدث أصحابه في خواطر القلوب وفساد الأعمال، ووساوس النفوس، وربما كان قنع بعض أصحاب الحديث رأسه، فاختفى من ورائهم ليسمع ذلك. وكان من خيار التابعين بإحسان، ولقد لقي سبعين بدرياً ورأى ثلاثمائة صحابي. وكانت أمه مولاة لأم سلمة زوج النبي. ويقال إنها ألقمته ثديها حين بكى فدر ثديها عليه. وكان كلامه يشبه بكلام رسول الله. وكان أبو قتادة العدوي يقول: «عليكم بهذا الشيخ، فوالله ما رأينا أحداً لم يصحب رسول الله أشبه بأصحاب رسول منه» وكانوا يقولون كنا نشبهه بهدي إبراهيم الخليل في حلمه وخشوعه ووقاره وسكينته، فكان على شمائله[2].

ومما يؤكد رسوخ قدم الحسن في هذا الزهد القائم على الوعظ الخلقي. أن الإمام علي دخل جامع البصرة وجعل يخرج القصاص ويقول: القصص بدعة، فانتهى إلى حلقة شاب يتكلم على جماعة، فاستمع إليه فأعجبه كلامه فقال يا فتى، أسألك عن شيئين فإن خرجت منها تركتك تتكلم على الناس، وإلا أخرجتك كما أخرجت أصحابك. فقال: سل يا أمير المؤمنين، فقال:

---

(١) أبو نعيم: الحلية جـ ٢ ص ١٣١ ـ ١٣٢.

(٢) د. زكي مبارك: التصوف الاسلامي جـ ٢ ص ١١.

أخبرني ما صلاح الدين وما فساده؟ فقال: صلاحه الورع، وفساده الطمع. قال: صدقت. تكلم فمثلك يصح أن يتكلم على الناس[1].

وبعد أن أباح علي بن أبي طالب الوعظ والكلام للحسن البصري، نراه يحاول التمييز بين أن يلبس الصوف كعلامة على الزهد والورع، أو أن يكون مدعاة للكبرياء والخيلاء، حينئذ يحدد لنا سمات التصوف السني الحقيقي فيقول: «من لبس الصوف تواضعاً لله عز وجل زاده نوراً في بصره وقلبه، ومن لبسه للتكبر والخيلاء كور في جهنم مع المردة» وقيل له مرة «الفقهاء يقولون كذا وكذا. فقال: وهل رأيتم فقيهاً قط بأعينكم؟. إنما الفقيه الزاهد في الدنيا، البصير بذنبه، المداوم على عبادة ربه عز وجل» وقوله أيضاً: «المحب سكران لا يفيق إلا عند مشاهدة محبوبه»[2].

وقد لخص الحسن البصري بأقواله هذه كلها، مراحل التصوف المختلفة الذي يبدأ بالتواضع وعدم الرياء إلى الزهد في الدنيا ومداومة العبادة، ثم أخيراً حب الله حباً يؤدي إلى السكر المفقد للوعي والشعور الذي لا يفيق منه المحب، إلا إذا وصل إلى بغيته المنشودة وغايته السامية وهي رؤية الله ومشاهدته. وهكذا نرى لأول مرة معنى عميقاً وباطنياً وروحياً لكلمة «فقيه» في الفكر الإسلامي. فليس الفقيه هو كما يعتقد الكثيرون المتخصص في الأحكام العملية والتشريعية والإسلامية، بل هو - كما يتصوره - إمام التابعين وشيخ الصوفية، الذي يجمع إلى جانب علم الظاهر يتحقق فيه علم الباطن، وهو الذي يعمق الشريعة بالحقيقة، لا بد أن يؤكد ويثبت العلم بالعبادة الدائمة والزهد في الدنيا، فالفقيه إذن عبد الحسن البصري هو الزاهد والصوفي. ولذا نرى أن علم التصوف أصبح كعلم مستقل له قواعده ونظرياته وأفكاره يقوم في مواجهة كل أنواع الفكر الإسلامية المختلفة إنما كتب له ذلك منذ الحسن البصري.

وفي نهاية المطاف نقول مع السراج الطوسي في تلخيص مذهب الحسن

(١) المصدر السابق: ص ١٢.

(٢) الشعراني: الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٢٦.

البصري في التصوف ما يلي: إن أكثر ما ينفع الناس من تعلم الآداب عاجلاً وأوصلها آجلاً، هو التفقه في الدين، فإنه يصرف إليه قلوب المتعلمين، والزهد في الدنيا فإنه يقرب المرء من ربه، والمعرفة بما لله على العبد يحويها كما الإيمان [1]. وكل هذه المبادىء التي تنير الطريق أمام الفقيه العابد الزاهد إلى الله، إنما تقوم على أساس الخوف من الله ومن بطشه وعقابه، هذا الخوف الذي قد غلب على الحسن البصري حتى لكأن النار لم تخلق إلا له وحده على حد قول الشعراني [2].

وأضيف إلى ذلك كله، أن الحسن البصري كان يتلمس طريقه إلى الله مستعيناً بالمثل الأعلى الذي وجده عند الصحابة جميعاً. فلا شك في أن هؤلاء الصحابة هم الذين «كانت الدنيا أهون على أحدهم من تراب قدميه»، بل «هم الذين يؤثرون على أنفسهم، ولو كان بهم خصاصة»، فيقال حينئذ «لقد رأيت أقواماً يمسي أحدهم وما يجد عنده إلا قوتاً، فيقول: لا أجعل هذا كله في بطني، لأجعلن بعضه لله عز وجل، فيتصدق ببعضه، وإن كان أحوج مما يتصدق به عليه»[3]. بل يمكن لنا أن نحدد بوضوح أدق وصف وأبلغه لهؤلاء الأمجاد من الصحابة فيقال أنهم «ألزموا الكد والعبر، وألطفوا التفكر، وصبروا على مدة الأجل القصير، عن متاع الغرور الذي إلى الفناء يصير، ونظروا إلى عاقبة مرارتها ولم ينظروا إلى عاجلة حلاوتها». وهكذا ألزم الصحابة أنفسهم الصبر، وأنزلوا الدنيا من أنفسهم بمنزلة الميتة التي لا يحل الشبع منها إلا في حالة الضرورة إليها فأكلوا منها بقدر ما يرد النفس، ويقي الروح. فقد رأوا «الدنيا نتناً وجيفة فعافوها، وزهدوا نتنها، وكم كانوا يعجبون من الأكل منها شبعاً، والمتلذذ منها أشراً». وكانوا يتساءلون في أنفسهم عن رواد الدنيا: أما ترى هؤلاء لا يخافون من الأكل، أما يجدون ريح النتن. ومن العجب حقاً أن

---

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ١٩٤.
(٢) الشعراني: الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٢٥.
(٣) أبو نعيم: الحلية جـ ٢ ص ١٣٣ - ١٣٤.

نجد قوماً استعجلوا الصبر، ولم يجدوا عن الدنيا مناصاً، فلم يدخل أنوفهم الريح المنتنة، لأنهم نشأوا في ريح الإرهاب النتن، فلم يجدوا نتنه، ولم يعرفوا أذاه، فعاشوا فيه ما عاشوا، ولم يجدوا عنه بديلاً»[1].

هنا يحق للحسن البصري أن يقول عن نفسه حين صور لنا حياة الصحابة بكل ما فيها من سمات الزهد والتصوف الحقيقي القائم على الكتاب والسنة فيقول: «لقد أدركت أقواماً ما أنا عندهم إلا لص»[2] ولهذا نراه يكثر البكاء حزناً وخوفاً. حتى صار الخوف والحزن سنة للناس جميعاً، مؤكداً ذلك بقوله في القرآن الكريم: ﴿والله يا ابن آدم، لئن قرأت القرآن، ثم آمنت به، ليطولن في الدنيا حزنك، وليشتد في الدنيا خوفك، وليكثرن بكاؤك﴾.

ولا شك في أن علة الخوف عند الحسن البصري هو ما ذكره القرآن من مشاهد يوم القيامة. وليس هذا فحسب بل كان سببه أيضاً هو الحزن على قصر الحياة، فدفعه ذلك إلى الخوف من الموت. فكان يجزع أشد الجزع عند رؤيته، ولم يكن يلقاه بهدوء وثبات، بل يراه مخيفاً قاسياً. وقد أداه هذا الخوف إلى التشوق إلى الحياة الآخرة، إلى الخلود السرمدي في حضرة الله وفي جنانه ونعيمه فنجده يصف الدار الدنيا بأنها قاتلة للنفوس جميعاً، فلا تبقي أحداً ولا تذر. فعجباً أن يتعلق بها المتعلقون، ويفرح بها الفرحون. وليست هي إلا وهماً وسراباً[3].

ولذا كله يرى الحسن البصري المحزون الباكي الخائف، أن أهم خطوة في طريق الزهد والتصوف هو تصفية النفس. وهذه التصفية تقوم على إحياء القلب وصلاحه، والقلب هو المسيطر على الجوانح، وهو الذي يسبب الدمعة الغاسلة للخطايا. وهنا يقول ابن الجوزي ـ الذي اشتهر بعدائه للصوفية ـ عن الحسن البصري مادحاً له: «بينما كان الحسن في المسجد، إذ أخذ يتنفس نفساً

---

(١) أبو نعيم: الحلية جـ ٤ ص ١٣٧ ـ ١٣٨.
(٢) ابن الجوزي: صفة الصفوة جـ ٣ ص ١٥٦.
(٣) د. النشار: نشأة الفكر جـ ٣ ص ١٧١.

شديداً، وبكى حتى أرعدت منكباه، ثم قال: «لو أن بالقلوب حياة، لو أن بالقلوب صلاحاً، لأبكتكم من ليلة صبيحتها يوم القيامة. إن ليلة تمخض عن صبيحة يوم القيامة ما سمع الخلائق بيوم قط أكثر من عورة بادية، ولا عين باكية من يوم القيامة»[1].

حينئذ يضع الحسن البصري لتلامذته ومريديه أصول العبادة الحقة القائمة على محاسبة النفس فيقول لهم: «إن المؤمن قوام على نفسه يحاسب نفسه لله عز وجل. وإنما خف الحساب يوم القيامة على قوم حاسبوا أنفسهم في الدنيا وإنما شق الحساب يوم القيامة على قوم أخذوا هذا الأمر من غير محاسبة» بل يؤكد الحسن البصري لتلامذته أن المؤمن في وثاق القرآن يحول بينه وبين التهلكة، فالمؤمن أسير في الدنيا ولكنه يسعى في فكاك رقبته[2].

ثانياً: معالم الطريق الروحي بعد الحسن البصري:

بعد أن اتضح طريق التصوف الساذج والبسيط عند إمام الصالحين الحسن البصري، أخذ تلامذته ومريدوه يعمقون هذا العلم الجديد. وكانت تعاليم الشيخ هي الأساس الأول عندهم، وهي الصورة الأولى على طريق الزهد والتصوف، هذه التعاليم هي الحزن والبكاء. الحزن على أوصاب الدنيا وأوضارها وقصرها. والبكاء على الذنوب والمعاصي والخطايا التي غرق فيها الناس في مجتمع البصرة. هنا لم يقف تلامذة الحسن مكتوفي الأيدي، بل أخذوا على عاتقهم مهمة الوعظ والإرشاد متمسكين بأهم جانب في التصوف، وهو جانب الأخلاق والدفاع عن الدين ومبادئه، فلم يعزلوا أنفسهم عن المجتمع كما هو حال رهبان النصارى. بل خرجوا ينذرون الناس ويشاركون في إرساء قواعد متينة للمجتمع الإسلامي، لا يهابون بطش السلطان، وجمعوا الأموال لا من أجل شهواتهم، بل من أجل خدمة الإسلام والمسلمين كما كان

---

(١) ابن الجوزي: صفة الصفوة جـ ٣ ص ١٥٦.

(٢) المصدر السابق: ص ٥٧ ـ ٥٨.

يفعل الخليفة الثالث عثمان بن عفان، ولكن كان ذلك بصورة مختلفة إلى حد ما.

فهذا هو أول تلميذ للحسن البصري «مالك بن دينار» (توفي عام ۱۳۱ هـ) الذي كان يدخل على الحكام يعظهم، ويقبل هداياهم، ثم يفرقها على الفقراء، ويعتق بها الرقيق. وكان يعاتبه في ذلك «محمد بن واسع» التلميذ الآخر للحسن البصري، الذي تحرج كلية عن الدخول على أمراء البصرة. حينئذ يسأل محمد بن واسع مالك بن دينار: ما لك قبلت جوائز السلطان؟ فأجابه مالك: سل جلسائي. فقالوا: يا أبا بكر اشترى بها رقاباً أعتقهم. فقال له محمد بن واسع: أنشدك الله، أقلبك الساعة له، على ما كان قبل أن يجزيك. قال: اللهم لا. قال: ترى أي شيء دخل عليك؛ فقال مالك لجلسائه: إنما مالك حمار، إنما يعبد الله مثل محمد ابن واسع»[1]. وهكذا يضرب مالك بن دينار لتلامذته مثلاً رائعاً في التواضع حين فضل صديقه على نفسه.

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل كان مالك بن دينار لا يخشى أمراء البصرة، فكان يدخل عليهم يعظهم ويخوفهم من عذاب النار، ويفعل نفس الشيء مع أصحاب العشور والخراج ويتشدد معهم لكي يمنع أذاهم عن الناس. وكان أساس هذا الطريق الذي اختص به الصوفية والزهاد والعباد من المسلمين، هو القرآن الذي يحملهم على ذكر الله وعدم التكالب على الدنيا. حينئذ يخاطب المسلمين قائلاً: «يا حملة القرآن، ماذا زرع القرآن في قلوبكم، فإن القرآن ربيع المؤمن، كما أن الغيث ربيع الأرض، فإن الله ينزل الغيث من السماء إلى الأرض فيصيب الحش، فتكون فيه الحبة، فلا يمنعها نتن موضعها أن تهتز وتخضر وتحسن. فيا حملة القرآن ماذا زرع الله في قلوبكم»[2].

---

(۱) ابن الجوزي: صفوة الصفوة، جـ ۳ ص ۱۹۲، د. النشار: نشأة الفكر جـ ۳ ص ۲۱۲ - ۲۱٤.
(۲) ابن الجوزي: صفة الصفوة جـ ۳ ص ۱۹۷.

ولما كان اهتمام مالك بن دينار مرتبطاً بالقرآن، فإنه كان يكثر دائماً من الذكر باعتباره وسيلة ناجحة في الوعظ والإرشاد والتمسك بالمبادىء الأخلاقية ولهذا نراه يشير في مواقف متعددة إلى آيات من التوراة حيث يقول: «قرأت في التوراة، أيها الصديقون: تنعموا بذكر الله في الدنيا. فإنه لكم في الدنيا نعيم. وفي الآخرة جزاء عظيم» ثم يقول على لسان التوراة: «سبحوا الله أيها الصديقون بأصوات حزينة، يا ابن آدم: لا تعجز أن تقوم بين يدي في صلاتك باكياً، فإني أنا الذي اقتربت لقلبك، وبالغيب رأيت نوري». واهتمام مالك بالذكر جعله يؤكد للعلماء والعباد بأن حب الدنيا يخرج من قلب العالم حلاوة ذكر لله [1]. وهكذا كانت كل أقوال مالك بن دينار حول الذكر المرتبط بالزهد في الدنيا والخوف من النار «شأنه في ذلك شأن رئيس المدرسة، الحسن البصري. بل كان يتكلم عن حزن القلب حين يقول: «إذا لم يكن في القلب حزن خرب، كما إذا لم يكن في البيت ساكن يخرب»، بل إن القلب إذا علقه حب الدنيا، لم تنجح فيه الموعظة. وينقل عن عيسى بن مريم عليه السلام: «أجيعوا أنفسكم وأطيعوها، وأعروها وانصبوها، لعل قلوبكم أن تعرف الله عز وجل»[2]. وهكذا يوطد مالك بن دينار طريق الزهاد والعباد بمعرفة الله فيقول أيضاً «خرج أهل الدنيا من الدنيا، ولم يذوقوا أطيب شيء فيها. قالوا: وما هو يا أبا يحيى؟ قال معرفة الله تعالى»[3].

ويستمر طابع الحزن والخوف من النار في التأثير النفسي على حياة مالك بن دينار وفي أقواله وأفعاله وسلوكه. فقد زهد الجلوس مع الناس، فلجأ إلى مصاحبة الكلاب، فكانت تتبعه، وكان يجالسها ويقول «هذا خير من جليس السوء، هذا لا يؤذيني». بل نراه يلجأ إلى المقابر بعيداً عن ضجيج الحياة

---

(١) أبو نعيم: الحلية جـ ٢ ص ٣٥٨، ٣٦٠.
(٢) المصدر السابق: ص ٣٥٩ ـ ٣٦٠.
(٣) ابن الجوزي: صفة الصفوة جـ ٣ ص ٢٠٤.

وصخبها ويخاطب أهلها: «نحن رهائن الأموات، وهم محتسبون حتى ترد إليهم الرهائن»[1].

أما محمد بن واسع (توفي عام ١٢٦ هـ) التلميذ الآخر للحسن البصري، فكان يتحرج كلية عن الدخول على أمراء البصرة، ولا يقبل عطاياهم وجوائزهم، فاستحق بذلك لقب «زين القراء» من أستاذه. واشتهر بين القراء بأنه كان من الخائفين، يخشى الذنوب «بل كانت حياته تعتبر في نظره ـ على الرغم من زهده وعبادته وتخوفه ـ ذنباً وخطيئة. وقد تحقق هذا كله في سلوكه وفي علاقاته مع الأمراء ومع الناس، فقد عرض عليه القضاء فأبى. وغضب أمير البصرة، ودعاه بالأحمق، وعاش محمد بن واسع في تواضع شأنه في ذلك شأن عباد البصرة. فنراه يعظ إبنه حين يراه يخطر في منشيته فيخاطبه بشدة قائلاً: «ويحك أتدري إبن من أنت! أمك اشتريتها بمائتي درهم، وأبوك لا أكثر في المسلمين أمثاله»[2].

بل كان محمد بن واسع قليل الكلام، يفضل الصمت ولا يعلن صومه وبكاءه بين الناس ولكنه كان يخفيها، كما كان يخفي عبادته. وكان هذا هو سر عدم دخوله على أمراء البصرة ليعظهم كما كان يفعل صديقه مالك بن دينار. ولذلك قال فيه مالك: «إن من القراء، قراء ذا الوجهين: إذا لقوا الملوك، دخلوا معهم فيما هم فيه، وإذا لقوا أهل الآخرة، دخلوا معهم فيما هم فيه. فكونوا من قراء الرحمن. وإن محمد بن واسع من قراء الرحمن»[3].

وإذا كان محمد بن واسع من قراء الرحمن، فهو لا شك يسعى جاهداً في الرحيل كل يوم إلى الآخرة مرحلة، فيقول: «يا أخوتاه ـ تدرون أين يذهب بي! والله ـ الذي لا إله إلا هو إلى النار أو يعفو عني» بل كان يقول: «لو كان يوجد للذنوب ريح ما قدرتم أن تدنوا مني لنتن ريحي»[4].

---

(١) د. النشار: نشأة الفكر جـ ٣ ص ٢٢١.

(٢) ابن الجوزي: صفة الصفوة جـ ٣ ص ١٩٣.

(٣) د. النشار: نشأة الفكر جـ ٣ ص ٢٢٢.

(٤) أبو نعيم: الحلية جـ ٢ ص ٣٤٩.

ولما كان القلب هو أساس العلاقة بين العبد والرب، وهو الوسيلة الحقيقية للعبادة الخالصة، حينئذ أكثر من التفتيش عن أمراض القلب وأدوائه قائلاً: «أربع ينتن القلب: الذنب على الذنب، وكثرة مثافنة النساء وحديثهن، وملاحاة الأحمق تقول له ويقول لك، ومجالسة الموتى». ولما سئل عن معنى مجالسة الموتى، أجاب: بأنه مجالسة كل غني مترف وسلطان جائر. وإذا صلح القلب صح نداؤه، واستجاب له السامعون، فالقلوب تتناجى. وكان يقول: «إذا أقبل العبد بقلبه إلى الله عز وجل، أقبل الله عليه بقلوب المؤمنين»[1].

وهكذا نرى محمد بن واسع ـ كغيره من الزهاد الصالحين ـ يأخذ بالطابع العام لمدرسة الحسن البصري، فيحض على خشوع القلب، وإخفاء الحزن والبكاء عن الناس، والإبتعاد عن أهل الأهواء. بل كان يؤمن بالقضاء والقدر فلما سأله أمير البصرة عن القضاء والقدر، أجاب قائلاً: إن الله لا يسأل يوم القيامة عباده عن قضائه وقدره، إنما يسألهم عن أعمالهم[2].

---

(١) ابن الجوزي: الصفوة جـ ٣ ص ١٩٢.

(٢) أبو نعيم: الحلية جـ ٢ ص ٣٥٤.

الباب الثاني

صوفية مدرسة بغداد

الفصل الأول

أبو هاشم الزاهد
أول من لُقّب بالصوفي

أولاً ـ حياته ومنزلته

هذه أول شخصية صوفية تقابلنا في مدرسة بغداد منذ إنشاء مدينة بغداد عاصمة للحضارة الإسلامية ومدينة السلام في عهد المنصور سنة ١٤٥ وهي شخصية غامضة، وهذا الغموض يرجع إلى ندرة واضطراب الأخبار الواردة عنه. فلم يشر مؤرخو طبقات الصوفية إلى جنسيته، ولم ينص واحد منهم على عربية أبي هاشم، ولم يذكروا أيضاً إسم القبيلة التي ينتسب إليها، كل هذا يدعونا إلى القول بأنه كان من الموالي [١].

إلا أن الجامي قد ذكر أنه كان بالشام وهو كوفي الأصل، وكان معاصراً لسفيان الثوري، وأنه بنى أول خانقاه للصوفية في الرملة [٢]. ولكن نيكلسون ينقل عن الجامي قوله عن أبي هاشم «إنه تقدمه رجال كان لهم قدم في الزهد والورع وحسن التوكل، وفي طريق المحبة. ولكنه ـ أي أبا هاشم ـ كان أول من تسمى بالصوفي». ثم يقول نيكلسون: «ولعل من الخير أن نضيف إلى ما ذكره الجامي عن أبي هاشم الصوفي في العبارة التي اقتبسناها، ذكره بعد ذلك مباشرة من أن أول خانقاه بنيت للصوفية كانت بالرملة [٢] في فلسطين، وأن الذي

(١) كامل مصطفى الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع ص ٢٩٠ ـ ٢٩١، ط بغداد ١٩٦٣.
(٢) المصدر السابق: ص ٢٨٩.

أسسها كان أميراً مسيحياً»[1] ويبدو من هذا القول - لأول وهلة - أن أبا هاشم لم يقم ببناء أول خانقاه للصوفية في الرملة كما يقول صاحب كتاب «الصلة بين التصوف والتشيع» الذي يؤكد أنه استند على رواية الجامي نفسه.

أما المستشرق الفرنسي «ماسينيون» فإنه يؤكد في مقاله الذي كتبه في دائرة المعارف الإسلامية ما يلي: «وورد لفظ (الصوفي) لقباً مفرداً لأول مرة في التاريخ في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، إذ نعت به جابر بن حيان وهو صاحب كيمياء شيعي من أهل الكوفة، له في الزهد مذهب خاص، وأبو هاشم الكوفي المتصوف المشهور»[2].

من هذا كله، يتضح لنا أن كلمة «الصوفي» قاصرة في أول الأمر على الكوفة. وهذا القول يصدق إذا ثبت - دون أدنى شك - أن أبا هاشم كان من أصل كوفي، أو حتى اشتهر بأنه كوفي. ولكننا إذا رجعنا إلى أقدم المراجع التاريخية في طبقات الصوفية التي بين أيدينا، فإننا نجد بعض مؤرخي التصوف يقرر أن أبا هاشم بغدادي. فيقول الخطيب البغدادي «أبو هاشم الزاهد من قدماء زهاد بغداد، ومن أقران أبي عبد الله البراثي»[3]. ويتفق معه في ذلك إبن الجوزي عند ذكر المصطفين من أهل بغداد ونراه في كتابه يصف أبا هاشم ويجعله أول طبقة المصطفين من أهل بغداد[4] والواقع أن كلًّا منهما كان يعتمد في هذه الأخبار على إبن نعيم الحافظ الأصبهاني، بل أسند كل منهما هذا القول عنه. ولكن أبا نعيم لم يذكر في كتابه «حلية الأولياء» أن أبا هاشم من قدماء زهاد بغداد، بل يقول: «ومنهم أبو هاشم الزاهد كان إلى الحق وافداً، وعن الخلق حائداً، وفيما سوى الحق زاهداً من أقران أبي عبد الله بن أبي جعفر البراثي»[5].

---

(١) نيكلسون: في التصوف الاسلامي ص ٣.

(٢) دائرة المعارف الاسلامية مادة «تصوف» جـ ٥ ص ٢٦٦.

(٣) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ١٤ ص ٣٩٧، طـ القاهرة ١٩٣١.

(٤) ابن الجوزي: صفة الصفوة جـ ٢ ص ١٧٢، طـ الهند ١٣٥٦ هـ

(٥) أبو نعيم: الحلية جـ ١ ص ٢٢٥.

والذي يدعونا إلى القول بأن أبا هاشم كان يعيش في بغداد كما يقول الخطيب البغدادي وإبن الجوزي، هو حديث حكيم بن جعفر عندما قال: «نظر أبو هاشم إلى شريك ـ يخرج من دار يحيى بن خالد فبكى وقال: «أعوذ بك من علم لا ينفع»[1] فالقاضي الذي يقصده أبو هاشم بقوله هذا هو شريك ابن عبد الله القاضي الكوفي النخعي توفي عام ١٧٧ هـ[2] أما الشخص الذي خرج من داره هذا القاضي، هو «يحي بن خالد بن برمك» الذي أخرجه هارون الرشيد من السجن عندما تولى الخلافة عام ١٧٠ هـ وولاه الوزارة وقال له: «قد فوضت إليك أمر الرعية وخلعت ذلك من عنقي وجعلته في عنقك، فول من رأيت واعزل من رأيت»[3] فإذا علمنا أن دار الخلافة وكذا الوزارة كانت ببغداد في العصر الذي نؤرخ له، فإنما يدل ذلك على وجود أبي هاشم فيها هذا فيما يتعلق بإقامة أبي هاشم. يضاف إلى ذلك أن ابن الجوزي قد جعل أباعبد الله البراثي، الذي كان أبو هاشم من أقرانه، ضمن المصطفين من أهل بغداد.

ولم يرد إسم أبي هاشم كاملاً ـ كما قلت سابقاً ـ ولكن ورد في كتاب «الصلة بين التصوف والتشيع» أن إسمه هو «أبو هاشم عثمان بن شريك الكوفي الصوفي»[4]. ولكن صاحبه لم يشر إلى المرجع الذي استمد منه هذا الإسم وربما كان هذا المصدر هو كتاب «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون» لمؤلفه مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي، المشهور بحاجي خليفة المتوفي سنة ١٠٦٧ هـ[5].

ولكن على الرغم من كل هذا الغموض والإضطراب في الروايات، إلا أن شخصية أبي هاشم تحتاج إلى عناية خاصة في تاريخ التصوف الإسلامي

(١) أبو نعيم: الحلية، جـ ١ ص ٢٢٥.
(٢) ابن كثير: البداية والنهاية جـ ١٠ ص ١٧١.
(٣) المصدر السابق: ١٦٠.
(٤) الشيبي: الصلة بين.. ص ٢٨٩.
(٥) د. عبد المحسن الحسيني: أصول التصوف ص ٢ مقالة باللغة الانجليزية.

عامة ومدرسة بغداد خاصة ويرجع ذلك إلى أنه أول من لقب بالصوفي، أو أنه أول طبقة المصطفين من أهل بغداد وإن كنا نجد ماسينيون يذكر - نقلاً عن الهذاني - أن أول ما سمي ببغداد بإسم الصوفي هو «عبدك» الذي كان من كبار المشايخ وقدمائهم، وكان قبل بشر بن الحارث الحافي والسري بن المغلس السقطي [1]، وقد توفي عبدك في حدود سنة ٢١٠ هـ ولكن لم يرد ذكره في كتب طبقات الصوفية، وربما يرجع ذلك - كما يخبرنا الملطي - إلى أن عبدك كان رأس فرقة من الزنادقة الذين زعموا أن الدنيا كلها حرام محرم لا يحل الأخذ منها إلا القوت من حيث ذهب أئمة العدل، ولا تحل الدنيا إلا بإمام عادل وإلا فهي حرام [2]. وقد يعد أيضاً من الزنادقة بسبب امتناعه عن أكل اللحم كرهبان المسيحية والبرهمية. ولعل من أسباب إهمال ذكر عبدك أنه فيما يبدو من الرواية التي ذكرها الملطي عنه - أنه كان شيعياً غالياً. ونحن نعلم أن بقايا الغلاة كونوا بدء نوع من التصوف والتزهد المعروف بتزهد الزنادقة، ويبدو فيه واضحاً أثر هندي وفي أقوال عبدك.

ثانياً: تصوف أبي هاشم

ننتقل الآن إلى نقطة هامة تتصل بنوع الحياة الروحية ومميزاتها عند أبي هاشم فنتساءل: هل كان أبو هاشم شيعياً أم سنياً؟ لقد حاول بعض مؤرخي التصوف أن ينسبه إلى التشيع، لمجرد أنه كان معاصراً لجابر بن حيان الذي كان معاصراً للإمام الصادق أستاذ جابر بن حيان الذي انتحل صناعة الكيمياء المقترنة بالتصوف عند أول ظهوره [3] ولم يقتصر الأمر عند هذا الحد، بل حاول بعضهم أن ينسبه إلى القول بالحلول والإتحاد فيعللون تسميته بالصوفي بأنه كان يلبس لباساً طويلاً من الصوف كفعل الرهبان، ويرون أنه كان يقول

(١) دائرة المعارف الاسلامية «مادة التصوف» جـ ٥ ص ٢٧٧.

(٢) الشيبي: الصلة ص ٢٨٩.

(٣) المصدر السابق. ص ١٩٧ - ١٩٨.

بالحلول والإتحاد مثل النصارى، غير أن النصارى أضافوا الحلول والإتحاد إلى عيسى عليه السلام، وأضافها هو إلى نفسه، وكان متردداً بين هاتين الدعوتين، ولم يعلم على أيهما استقر في النهاية[1]. بل يقال أيضاً ـ نقلاً عن كتاب «أصول الديانات» ـ أنه كان أموياً وجبرياً في الظاهر، وباطنياً ودهرياً في الباطن. وكان مراده من وضع هذا المذهب أن يثير الإضطراب في الإسلام. وغير ذلك من الأقوال الباطلة كطعنه كثيراً في الأئمة المعصومين[2].

ومما يدعو إلى الدهشة أن الدكتور الشيبي قد اعتمد في إظهار هذه الآراء كلها على مؤلف متأخر حديث هو الحاج معصوم على الذي ينقل بدوره عن مفكر شيعي هو «إبن النوبختي» صاحب كتاب «أصول الديانات»، والنوبختي هذا متكلم مشهور من أتباع المذهب الأثنا عشري المعروف بأهميته بين الفرق الشيعية.

والواقع أن هذه كلها دعاوى باطلة لا أساس لها من الصحة وأنا لا أحاول هنا الدفاع عن أبي هاشم الصوفي لمجرد أنه ينتسب إلى مدرسة بغداد الصوفية أو أنه أول طبقتها، بل أجدني أدفع عنه كل هذه الدعاوى من واقع أقوال أبي هاشم نفسها وصبغتها المأثورة عنه، والتي رواها بعض من أرخوا الطبقات الصوفية. فأقول مؤكداً إن أبا هاشم كان متصوفاً سنياً. وقد تنبه محمد كرد علي إلى أن أول من تسمى بالصوفي من أهل السنة أبو هاشم الكوفي، وكان من النساك يجيد الكلام وينطق بالشعر[3].

وإني أؤكد هذا الإتجاه السني في تصوف أبي هاشم عندما نقول إن أبا هاشم لم يطق البقاء في الكوفة الشيعية فانتقل إلى الشام. وذهابه إليها يدل على أنه كان يرى الأمن في إقامته بالشام التي تناصر المذهب السني فإذا ما نظرنا إلى النص الذي سقناه من قبل على لسان الحاج معصوم علي نقلاً عن

(١ - ٢) الشيبي: الصلة ص ٢٩٠.
(٣) المصدر السابق ص ٢٩٠.

كتاب «أصول الديانات» والذي فيه أن أبا هاشم كان أموياً جبرياً في الظاهر، وفيه أيضاً أنه كان يطعن كثيراً في الأئمة المعصومين، وجدنا أن أبا هاشم لم يكن شيعياً، بل كان عدواً للتشيع، مما يؤكد أنه كان سنياً.

ننتقل الآن إلى عبارات التصوف التي توضح لنا خصائص الطريق الروحي عند الصاحب الأول للقب «صوفي» فيقول أبو هاشم: «لقلع الجبال بالإبر أيسر من إخراج الكبر من القلوب» هذه العبارة الصوفية، والنفحة الربانية، نجد لها شبيهاً عند إمام الصوفية «الحسن البصري» الذي يقول عندما ذكر عنده الذين يلبسون الصوف: «ما لهم تفاقدوا، تفاقدوا، أكنوا الكبر في قلوبهم، وأظهروا التواضع في لبسهم! والله لأحدهم أشد عجباً بكسائه من صاحب المطرف بمطرفه»[1]. هنا - في هذا القول - فطن الحسن البصري إلى خفايا ،الرياء، كما فطن إليها بعد ذلك أبو هاشم الزاهد فإذا علمنا أن الحسن البصري كان من التابعين المتمسكين بالكتاب والسنة، والذي أباح له الإمام علي بن أبي طالب الإستمرار في الوعظ، مع أنه نهى جميع الوعاظ من عقد المجالس لذلك، بل يعتبر أبرز شخصية إسلامية في مدرسة البصرة بل مؤسسها، إذا علمنا هذا كله، وعلمنا أيضاً أنه كان يقيم التصوف على أساس عقلي وديني، أدركنا أن أبا هاشم في قوله السابق كان سنياً ومن أهل السنة ولعل كان هناك إتصال بين الحسن البصري وأبي هاشم الزاهد.

ولا يقف أمر التشابه بينهما عند هذا الحد، بل يذكرنا أيضاً قول أبي هاشم عندما رأى شريكاً القاضي خارجاً من دار يحيى بن خالد «أعوذ بالله من علم لا ينفع»، يذكرنا هذا بقول الحسن البصري عندما قيل له إن الفقهاء يقولون: كذا وكذا، فقال: «وهل رأيتم فقيهاً قط؟! إنما الفقيه الزاهد في الدنيا، البصير في أمر دينه، المداوم على عبادة ربه عز وجل»[2].

فموقف أبي هاشم من شريك القاضي يوضح جانباً هاماً من جوانب

---

(١) زكي مبارك: التصوف الاسلامي جـ ١ ص ٤١.

(٢) أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة ص ٣٦ - ٣٧.

عصرنا هذا (أي عصر الحارث المحاسبي)»[1]. بعد هذا كله يؤيد الحارث المحاسبي هذه الأقوال السالفة الذكر بشواهد من الكتاب والأحاديث النبوية والأقوال المأثورة عن الصحابة. مما يؤكد لنا أن المحاسبي كان سنياً، وكان لآثار الرسول مساعداً ومصاحباً، بل كان أيضاً الملهم للإمام الغزالي حجة الإسلام الذي يمثل التصوف السني في أوج عظمته.

ولا يقف أثر أبي هاشم الصوفي عند الحارث المحاسبي عند هذا القول فقط بل يتعداه إلى قول آخر الا وهو: «لفلح الجبال بالإبر أيسر من إخراج الكبر من القلوب»، نجد أثره واضحاً في قول الحارث في نفس الكتاب حيث يقول: «ولقد خشيت أن لو وجد ذلك أن لا يكون سلم مما سوى ذلك مما كره الله عز وجل في ضميره، من العجب والكبر والحسد والشماتة وسوء الظن وغيره. لأن عامة قراء (أي الفقهاء) زماننا مغترون مخدوعون، نعد أنفسنا المتقشفين المتنسكين، ولعلنا عند الله من الفاجرين الفاسقين!!!»[2].

فهذا هو الكبر الذي لا يستطيع أن يخرجه الإنسان من قلبه كما يقول أبو هاشم حين يظن ويخدع نفسه بأنه في منزلة قرب من الله تجعله راضياً عنه، وهو في واقع الأمر مغتر مخدوع بأنه متقشف متنسك، بل هو فاجر فاسق لا يخلو من الذنوب جميعاً، ذنوب الجوارح وذنوب الضمير من كبر وحسد وشماته وسوء ظن وعجب ورياء وغير ذلك. وهكذا نجد تشابهاً واضحاً بين كل من أبي هاشم الزاهد والحارث المحاسبي، أحدهما توفي في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، والآخر توفي في النصف الأول من القرن الثالث الهجري سنة ٢٤٣ هـ.

نخلص من ذلك كله أن أبا هاشم قد سبق بالحسن البصري التابعي

(١) الحارث المحاسبي: الرعاية لحقوق الله ص ٢٨ - ٢٩، تحقيق د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور.
(٢) المصدر السابق: ص ٣٣ - ٣٤.

الحياة الصوفية فالعلم النافع عنده هو الزهد في الدنيا وتجنب مجالسة الوزراء والخلفاء، ومحاربة النفس التي تشتهي السلطان، كما هو واضح أيضاً من قول الحسن البصري الذي يؤكد أن الفقيه الحقيقي ليس هو العالم فقط، بل هو الفقيه الصوفي الذي يعيش وفقاً لتعاليم الشريعة الأخلاقية من زهد في الدنيا، ومداومة للعبادة، وبصر بأمور الدين، وإدراك للمغازي الروحية التي تنطوي عليها العبادات التي تتصل بالجانب العملي من الطريق الصوفي.

وقول أبي هاشم الزاهد: «إن الله تعالى وسم الدنيا بالوحشة ليكون أنس المريدين به دونها، وليقبل المطيعون إليه بالإعراض عنها فأهل المعرفة بالله فيها مستوحشون، وإلى الآخرة مشتاقون»[1]. هذا القول نجد أثره واضحاً كل الوضوح فيما أورده بعد ذلك الحارث المحاسبي في كتابه الفذ «الرعاية لحقوق الله» حيث يقول: «فهل على من كان الله عز وجل معه بالنصر والمعونة ضيم أو خذلان؟ فهم أعز الخلائق أنفساً، وأنورهم قلوباً، وأغناهم به غنى، وأطيبهم عيشاً، حزنهم فيما يسر به الناس، وسرورهم فيما يحزن له الناس، وطلبهم لما يهرب منه الناس، وهربهم مما يرغب فيه غيرهم من أهل الغفلة والغرة، يستأنسون إذا استوحش الناس، إذ كان أنسهم بالله جل وعز وحده إستكمالاً لمناجاته. فعنده يضعون بثوثهم، وإليه يضرعون في حوائجهم، قد إتخذوه حرزاً وجنة وكهفاً، وثقوا به دون خلقه، وانقطعوا إليه عز وجل عن كل قاطع يقطعهم عنه فاستوحشوا حين استأنس الناس إستيحاشاً من الخلائق واستئناساً بربهم. فهذه مواريث التقوى، لأنها أساس العمل، وأصل الطاعة، وهي أول منزلة العابدين وأعلاها لأن النوافل بعدها، ولا تقبل نافلة إلا بها ومعها، وهي التي أصبح عامة القراء (لعله يقصد بهم هنا الفقهاء) لها مضيعين، وقد أمر الله جل ثناؤه في كتابه في آيات كثيرة بها، وعظم قدرها، وقدر القائمين بها وبينها النبي ﷺ بسنته، وعظم قدرها، والعلماء من بعده إلى

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ١٤ ص ١٩٧.

السني الصدوق الذي تأثر به كما رأينا، كما أنه لحق بإمام المتصوفة السنيين في مدرسة بغداد ألا وهو الحارث المحاسبي الذي تأثر بأقوال أبي هاشم، بل كان مفسراً لها وشارحاً.

الصلة بين أبي هاشم وفرقة «الملامتية»

بقيت نقطة أخيرة في تصوف أبي هاشم، ولعلها نقطة هامة وجديرة بالنظر والإعتبار من حيث أنه لم يلتفت إليها أحد ممن كتبوا عن التصوف وتاريخه. وهذه النقطة الهامة تتصل بنوع جديد من الصوفية يطلق عليهم إسم «الملامتية» الذي يصدق على صوفية خراسان في مقابل صوفية العراق.

فيقول سفيان الثوري [١] بعد أن التقى بأبي هاشم وجلس إليه: «ما زلت أرائي وأنا لا أشعر حتى جالست أبا هاشم فأخذت منه ترك الرياء» [٢]. وقد ذكر هذه العبارة بصورة أخرى حيث يقول سفيان الثوري: «لولا أبو هاشم ما عرفت دقائق الرياء» [٣]. وهذا القول يوحي بأن أبا هاشم لم يلبس الصوف الذي كان يدل على الزهد، وكون الرجل ناهياً عن الرياء يعني البعد عن التظاهر بالزهد أي البعد عن لبس الصوف الذي هو مظهر الزهد الخارجي. ويؤيد ذلك ما قاله نيكلسون عن سفيان الثوري من أنه استنكر لبس الصوف وعده بدعة، واستنكره كذلك غيره من المسلمين لأنهم اعتبروه رمزاً للمسيحية وعلامة على الرياء [٤]. وكان هذا من تأثير شخصية أبي هاشم الزاهد على حياة سفيان الروحية وذلك على العكس مما قاله الحاج معصوم علي عندما حاول تعليل تسمية أبي هاشم بالصوفي.

---

(١) هو سفيان بن سعيد الثوري وكانوا يسمونه أمير المؤمنين في الحديث. ولد رضي الله عنه سنة سبع وتسعين وخرج من الكوفة إلى البصرة سنة خمس وخمسين ومائة وتوفي رضي الله عنه بالبصرة سنة إحدى وستين ومائة، طبقات الشعراني جـ ١ ص ١٧٢.

(٢) ابن الجوزي: صفة الصفوة جـ ٢ ص ١٧٢.

(٣) الشيبي: الصلة ص ٢٨٩.

(٤) نيكلسون: في التصوف الاسلامي ص ٤٩.

ويؤدي بنا هذا إلى مذهب الملامتية الذي كان من أشهر رجاله «حمدون القصار» الذي يعتبر مؤسسه الحقيقي، و«أبو حفص الحداد» و«أبـو عثمان الحيري» [1].

ويقوم مذهبهم هذا على أصلين هامين:

١ ـ أولهما: مقاومة النفس في كل ما يصدر عنها من أفعال وما يخطر بها من خواطر.

٢ ـ وثانيهما: إخفاء المظاهر التي تنم عن الحياة الروحية، وبخاصة ما يشير منها إلى الصلة بين العبد وربه. بل الظهور بين الناس بالمظاهر التي يبدو أنها لا تتفق مع ظاهر الشرع إستجلاباً لملامة الناس وتأنيبهم [2].

وعندما يحارب الملامتية النفس التي يعدونها أعدى أعداء الإنسان، فإنما يحاربون كل مظهر من مظاهـرها ينبىء عن الـرياء فحـرموا عـلى أنفسـهم وأتباعهم لبس «المرقعة» التي كانت شارة الصوفية وعنوان «الفقراء»، لما ينطوي عليه لبس المرقعة من إدعاء، وما عسى أن يجلب للابسها من مدح الناس وإعجابهم وغير ذلك مما يدخل العجب إلى نفسه [3]. وهنا يقول صاحب كتاب (حلية الأولياء): إن سفيان الثوري كان يرمى بالعجب وطلب الشهرة كما اتهم المتصوفة بعدئذ [4].

وهذا يدعوني إلى التصريح بأن سفيان الثوري قال عبارته السابقة بعد أن نظر إلى نفسـه وعرف خباياها فترك الرياء. ويؤيد هذه الدعـوى ما أورده الشعراني في كتابه حيث يقول سفيان الثوري: «الزهد في الدنيا هو قصر الأمل، ليس بأكل الخشن ولا بلبس الغليظ والعباء». وكان يقول كذلك «إذا

(١، ٢) د. عفيفي: التصوف الثورة ص ٢٨٠.

(٣) المصدر السابق: ص ٢٨٠ .

(٤) الشيبي: الصلة ٢٩٦.

رأيتم العالم يلوذ بباب السلطان فاعلموا أنه لص، وإذا رأيتموه يلوذ بباب الأغنياء فاعلموا أنه مراء». وهنا يقول «هذا زمان لا يأمن فيه الخامل على نفسه، فكيف المشهور فيه»[1].

فلما كانت هذه صفة أبي هاشم التي إنتقل أثرها إلى سفيان الثوري وكل منهما قد توفي في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، قبل ظهور الملامتية وانتشار مذهبهم إبتداءاً من النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، فلقد توفي أبو حفص سنة ٢٧٠هـ، وحمدون القصار سنة ٢٧١ هـ، وأبو عثمان الحيري سنة ٢٩٨ هـ، فإذا كان ذلك كذلك فإنه يدعونا إلى القول بأن أبا هاشم كان أحد الذين وضعوا قواعد مذهب الملامتية. يضاف إلى ذلك قول لأبي هاشم يعتبر أصلاً هاماً من أصول الملامتية وهو محاربة النفس وتأديبها حيث يقول: «أخذ المرء نفسه بحسن الأدب تأديب نفسه»[2] إلى جانب أنه كان ينظر إلى الدنيا نظر ازدراء واحتقار حين قال: «لو أن الدنيـا قصور وبساتين، والآخرة أكواخ، لكانت الآخرة أهلاً أن تؤثر على الدنيا، لبقاء تلك ونفاد هذه»[3].

وأخيراً، فالتصوف كما هو عند أبي هاشم، هو البصر بأسرار القلوب، وما يعرض لها من دقائق الرياء والنفاق، وهو العلم الذي خص به حذيفة بن اليمان من بين الصحابة. وقد خص به رسول الله ﷺ، لأنه كان دائمًا يسأله عن الشر مخافة أن يقع فيه. فكان عمر وعثمان وأكابر أصحاب الرسول يسألونه عن الفتن العامة والخاصة ويرجعون إليه في العلم الذي خص به. فكان عمر يستكشفه عن نفسه هل يعلم فيه شيئاً من النفاق فبرأه منه. ثم يسأله عن علامات النفاق وآية المنافق فيخبر من ذلك بما يصلح مما أذن له

---

(١) الشعراني: الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٤٠.
(٢) ابن الجوزي: صفة الصفوة جـ ٢ ص ١٧٣.
(٣) أبو نعيم: الحلية جـ ١٠ ص ٢٢٥.

فيه، ويستعفي مما لا يجوز له أن يخبر به فيعذر في ذلك[1] حينئذ خص حذيفة ابن اليمان بعلم المنافقين، وأفرد بمعرفة علم النفاق وبسرائر العلم ودقائق الفهم وخفايا اليقين من بين الصحابة.

(١) د. زكي مبارك: التصوف الإسلامي جـ ٢ ص ١٠، ط القاهرة ١٩٣٨.

الفصل الثاني

منصور بن عمّار التصوّف والأخلاق

أولاً: حياته ومنزلته:

هذه صورة أخرى من أوائل التصوف نجدها في مدرسة بغداد متميزة بالوعظ، صاحب هذه الصورة هو «منصور بن عمار بن كثير، أبو السري السلمي الواعظ. من أهل خراسان، وقيل من أهل البصرة، سكن بغداد وحدث بها»[1]. وقد اختلف المؤرخون في نشأته وإقامته وأصله فيقول أبو عبد الرحمن السلمي أنه من أهل مرو، وأصله منها، من قرية يقال لها «داندانقان» ويقال: أنه من أهل «أبيورد»، ويقال: إنه من أهل «بوشنج»، أقام بالبصرة[2]، ويقول ابن الجوزي: قيل من البصرة وأنه سكن بغداد وتوفي بها. ويتفق معه في ذلك صاحب كتاب «نتائج الأفكار القدسية» حيث يقول: إنه مات ببغداد سنة خمس وعشرين ومائتين[3]. ويلاحظ أنه أول من أشار إلى سنة الوفاة.

وكان منصور بن عمار من أحسن الناس كلاماً في الموعظة، وكان من

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ١٧.

(٢) السلمي: طبقات الصوفية الصفوة ص ١٣٠ - ١٣١، تحقيق نور الدين شريبه ط. مصر ١٩٥٣.

(٣) ابن الجوزي: صفة الصفوة جـ ٢ ص ١٧٣ - ١٧٤، ومصطفى العروسي، نتائج الأفكار القدسية جـ ١ ص ١٣٥.

حكماء المشايخ. بل كان إليه المنتهى في بلاغة الوعظ وترقيق القلوب وتحريك الهمم، وعظ ببغداد والشام ومصر، وبعد صيته واشتهر اسمه[1]. فقد ذكر إبن يونس في تاريخه أن الليث بن سعد (ت ١٧٥ هـ) حضر مجلسه فأعجبه وعظه فنفذ إليه ألف دينار، وقيل إنه أقطعه خمسة عشر فداناً، وإن ابن لهيعة أقطعه خمس فدادين[2]. بل يقال إن الليث بن سعد سمع وعظ منصور بن عمار فتأثر به وقال له: «كأنك فتت عضواً من أعضائي» وكثيراً ما كان يعقد مجالس للوعظ، فيذكر إبن النديم أن ما أخذ عن منصور فإنما جعله مجالس، لم يسم ذلك كتباً فمن ذلك: مجلس في الجنين، مجلس الديباج، مجلس صفة لا بل، مجلس السبيل، مجلس في ذكر الموت، مجلس في حسن الظن بالله، مجلس في النية والدين، مجلس في البلى، مجلس السحاب على أهل النار، مجلس في أنظرونا، مجلس في الغمة، مجلس العرض على الله عز وجل، مجلس نقتبس من نوركم في النار، مجلس التقفورية في الغزو، مجلس المسجى في ذكر الموت[3].

ويحسن بنا أن نشير هنا إلى أن مقدرة منصور بن عمار في الوعظ ربما ترجع إلى أنه من أصل فارسي. فيقال إن القصاص الذين كانوا يؤثرون في عواطف الناس فيبكونهم وكان لهم أثر فعال في بعث الناس إلى الزهد واستمالتهم إليه كانت هذه الصفة واضحة في الفرس. وهي ما زالت حتى الآن ظاهرة فيهم في المساجد الشيعية في العراق وإيران، فإن قدرة الفارسي على استدرار الدمع تفوق قدرة العربي[4].

وقد كره بشر بن الحارث الحافي هذا اللون من العبادة، وربما يرجع ذلك إلى أن صوفية بغداد في القرن الثالث الهجري لم يشجعوا هذه الأساليب لأنها

---

(١) أبو عبد الله الذهبي: ميزان الاعتدال جـ ٣ ص ٢٠٢.
(٢) المصدر السابق ص ٢٠٢.
(٣) ابن النديم: الفهرست ص ٢٦١ ط. مصر ١٣٤٨ هـ.
(٤) الشيبي: الصلة ص ٣٢٨.

كانت مجالاً لإظهار الرياء على حد قول نيكلسون[١]. أو ربما يرجع ذلك - كما أعتقد - إلى أن منصور بن عمار كان يتخذ الوعظ حرفة يتكسب من ورائها فيقال إنه قدم مصر وجلس يقص على الناس فسمع كلامه الليث بن سعد فاستحسن قصصه وفصاحته، وقال له: يا هذا ما الذي أقدمك إلى بلدنا؟ قال: طلبت أكتسب بها ألف دينار، فقال له الليث فهي لك على رصين كلامك هذا الحسن، ولا تتبدل فأقام بمصر في جملة الليث بن سعد وفي جرايته إلى أن خرج عن مصر، فدفع إليه الليث ألف دينار، ودفع إليه بنو الليث أيضاً ألف دينار. فخرج فسكن بغداد وتوفي بها[٢].

أما ما يدل على كراهية بشر الحافي لمنصور بن عمار قول شجاع بن مخلد: «مر بي بشر بن الحارث وأنا جالس في مجلس منصور بن عمار القاص وأنا في آخر الناس. فمر بشر مطرقاً، فنظر إلي فمضى وهو يقول: «وأنت أيضاً يا أبا الفضل؟! وأنت أيضاً يا أبا الفضل؟!» [٣].

ولكن هل كان تكسب منصور بن عمار من وراء ذلك كله مباحاً من وجهة النظر الصوفية؟! إذا رجعنا إلى سفيان الثوري، فإننا نجده يحلل ذلك الكسب حيث يقول: «المال في زماننا هذا سلاح للمؤمن» وكان يقول: «أحب لطالب العلم أن يكون في كفاية، فإن الآفات وألسن الناس تسرع إليه إذا احتاج وذل» يضاف إلى ذلك قوله: «لأن أخلف عشرة آلاف دينار أحاسب عليها، أحب من أن أحتاج إلى الناس. فإن المال كان فيما مضى يكره أما اليوم فهو ترس للمؤمن يصونه عن سؤال الملوك والأغنياء»[٤]. ويؤدي بنا هذا إلى القول بأن التوكل الحقيقي أصبح لا يتنافى مع التكسب، وخاصة من وجه حلال ومباح، وذلك على العكس من هؤلاء الذين قضوا نحبهم وتعرضوا

---

(١) نيكلسون: في التصوف الإسلامي ص ٥٣.
(٢) الخطيب البغدادي؛ تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ٧٢.
(٣) المصدر السابق ص ٧٢.
(٤) الشعراني: الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٤١ - ٤٢.

للموت جوعاً عندما اعتمدوا في قوتهم على ربهم الذي عنده خزائن السموات والأرض، يرسل به إليهم تفضلاً من عنده، أو يوصله إليهم على يد أحد من عباده. وهذا في الواقع يتنافى مع روح الإسلام الذي يحارب التواكل والخنوع والكسل وربما كان ذلك هو الذي حمل سفيان الثوري على القول: «بأن من رفض السؤال فمات جوعاً ألقى الله به في النار». وذلك عندما تضيق السبل بالمؤمن ولا يجد عملاً يتكسب من ورائه. وهكذا نرى مظهراً آخر من مظاهر التعاليم الإسلامية الحقة التي لم تكن متأثرة ولو ببعض التعاليم المسيحية.

أما عن سبب توبة منصور بن عمار، فقد قيل أنه وجد في الطريق رقعة مكتوب عليها: بسم الله الرحمن الرحيم» فرفعها (إحتراماً لها) فلم يجد لها موضعاً (أي يليق بها) فأكلها فرأى في المنام كأن قائلاً قال له: «فتح الله عليك باب الحكمة باحترامك لتلك الرقعة»[1]. وفي هذا تنبيه على ضرورة احترام كل ما أضيف إلى الله تعالى من المخلوقات، كالمساجد والصالحين، وما يدل على أسمائه وصفاته من الحروف، وسائر نعمه من الأطعمة وغيرها إذا وجدت مطروحة بالطريق[2].

وتتضح منزلة منصور بن عمار بين طبقات الصوفية، عند رجوعنا إلى ترجمة حياته بين كتب التصوف، فأبو نعيم الأصبهاني صاحب كتاب «حلية الأولياء» يذكره قبل ذي النون المصري. وأبو عبد الرحمن السلمي يجعله في الطبقة الأولى وترتيبه السابع عشر، وابن الجوزي أورد ذكره بعد ترجمة لشخصيتين من المصطفين من أهل بغداد: وما يدل على منزلته أيضاً قول علي ابن خشرم: «سمعت منصور بن عمار يقول: المتكلمون ثلاثة: الحسن بن أبي الحسن البصري) :، وعمر بن عبد العزيز، وعون بن عبد الله بن عتبة. قال قلت: (أي علي بن خشرم) وأنت الرابع (إشارة إلى منصور بن عمار)..». وكان عمر بن عبد العزيز أول متكلمي أهل السنة من التابعين، وله رسالة

(١) القشيري: الرسالة ص ١٨.

(٢) مصطفى العروسي: نتائج الأفكار جـ ١ ص ١٣٦.

بليغة في الرد على القدرية[1] وكأن منصور بن عمار يريد الإنتساب إلى السنة كما سيتضح ذلك فيما بعد، لا الإنتساب إلى الشيعة كما يزعم بعض المفكرين من أمثال ماسينيون في مقاله عن التصوف، ويجعله شيخاً في التصوف للعرب الذين استوطنوا الكوفة وكانوا على مذهب الشيعة مع ميل إلى المرجئة [2]. ومما يدل على منزلته أيضاً قول منصور نفسه. قال لي هارون: كيف تعلمت هذا الكلام؟ قال: قلت يا أمير المؤمنين، رأيت النبي ﷺ في منامي، وكأنه طفل في فيّ، وقال لي: يا منصور قل، فانطلقت بإذن الله [3]. وهذه في الحقيقة عادة القوم سواء كانوا فقهاء أو متكلمين أو صوفية عندما يريدون تأييد أقوالهم وتثبيت منزلتهم فإنهم يسندون ذلك إلى رؤيا رأوها في منامهم للنبي، فيتخذون من الرسول سنداً لهم وعوناً.

يضاف إلى ذلك كله أن بشر بن الحارث مع ما له من منزلة عالية بين زهاد المتصوفة، ورغم كراهته لطريقة منصور بن عمار في الوعظ، كان يسترشد به ويكتب إليه يسأله عن أشياء تخفى عليه. فيقول إبراهيم بن الحسن الأصبهاني حدثنا عامر قال: كتب بشر الحافي إلى منصور بن عمار: «أكتب إلي بما من الله علينا»، فكتب إليه منصور: «أما بعد يا أخي! فقد أصبح بنا من نعم الله ما لا نحصيه في كثرة ما نعصيه، ولقد بقيت متحيراً فيما بين هذين، لا أدري كيف أشكره لجميل ما نشر، أو قبيح ما ستر؟» [4] ويؤيد ذلك قول أبي جعفر محمد الصفار من أنه رأى منصور بن عمار في المنام فعلم بنجاته من العذاب لأنه كان يحبب الله إلى خلقه رغم ما أصاب فيه من تخليط كثير. ثم قال له: قل لبشر بن الحارث إنك لو سجدت على الجمر ما أديت شكر الله فأخبر بشر بذلك فبكى وقال كيف إذن أؤدي شكر

---

(١) د. النشار: نشأة الفكر جـ ١ ص ١٢٢.
(٢) دائرة المعارف الاسلامية مادة تصوف جـ ٥ ص ٢٨٦.
(٣) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ٧٤.
(٤) المصدر السابق: جـ ١٣ ص ٧٤.

ربي؟!»[1] ولقد قيل عن منصور إنه كان يرقق القلوب ويحرك الهمم لبلاغة وعظه، ويؤيد ذلك قول إبنه سليم من أنه رأى أباه في المنام فعلم منه أنه وجد خيراً عند ربه لأنه كان يحببه إلى عباده. وقوله أيضاً بعد أن رآه في منامه قد غفر له ربه وقربه وأدناه إليه حيث يقول الرب لمنصور: «إنك جلست للناس يوماً مجلساً فبكيتهم، فبكى فيهم عبد من عبادي لم يبك من خشيتي قط، فغفرت له ووهبت أهل المجلس كلهم له، ووهبتك فيمن وهبت له»[2].

ثانياً: ما أسنده منصور بن عمار من أحاديث نبوية

لقد سكن منصور بن عمار بغداد وحدث بها عن معروف أبي الخطاب صاحب وائلة بن الأسقع (الذي أسلم على يدي الرسول)، وعن ليث بن سعد، وعبد الله بن لهيعة، ومنكندر بن محمد بن المنكدر، وبشير بن طلحة، وروى عنه ابنه سليم، وعلي بن خشرم، ومحمد بن جعفر لقلوق، وغيرهم[3]. ولقد اتهم في إسناده الأحاديث وأنه كان يخلط كثيراً فيقول الذهبي عنه إن ابن عدي ساق له أحاديث تدل على أنه واه في الحديث[4]، بل يقول أيضاً إن أبا حاتم قال عنه: ليس بالقوي، وقال إبن عدي: منكر الحديث، وقال العقيلي فيه تجهم، وقال الدارقطني: يروي عن ضعفاء أحاديث لا يتابع عليها[5]. وربما كان ذلك كله هو سبب كراهية بشر الحافي لمنصور بن عمار، فلقد كان بشر كثير الحديث، إلا أنه لم ينصب نفسه للرواية، وكان يكرهها ودفن كتبه لأجل ذلك، وكل ما سمع منه فإنما على سبيل المذاكرة. قال بشر: «لو أن رجلاً كان عندي في مثال سفيان ومعافى ثم جلس اليوم يحدث ونصب نفسه، لانتقص عندي نقصاناً شديداً». وقال: «إني وإن أذنت

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ٧٨.
(٢) المصدر السابق ص ٧٨.
(٣) المصدر السابق: ص ٧١.
(٤) الذهبي: ميزان الاعتدال جـ ٣ ص ٢١٣.
(٥) المصدر السابق ٢١٢.

للرجل وهو يحدث، فهو عندي قبل أن يحدث أفضل كثيراً من كائن من الناس، وإنما الحديث اليوم طرق من طلب الدنيا ولذة، وما أدري كيف يسلم صاحبه وكيف يسلم من يحفظه لأي شيء يحفظه» وقال: «وإني لأدعو الله أن يذهب به من قلبي، ويذهب بحفظه من قلبي، ولي كتب كثيرة قد ذهبت وأراها توطأ فيرمى بها فما آخذها، وإني لأهم بدفنها وأنا حي صحيح، وما أكره ترك ذاك خير عندي وما هو من سلاح الآخرة، ولا من عدد الموت»[1] وهكذا نرى شدة كراهية بشر لإسناد الأحاديث، بل وللذين يروونها.

أما عن الأحاديث التي أسند بها منصور بن عمار، فقد ذكر أبو نعيم الأصبهاني ثلاثة أحاديث يتفق في حديث منها مع الخطيب البغدادي، وفي حديث آخر مع أبي عبد الرحمن السلمي، وفي حديث ثالث مع الذهبي فيذكر أبو نعيم أن محمد بن جعفر ـ صاحب منصور بن عمار ـ قال: حدثنا (أي منصور) حدثنا بشير بن طلحة عن خالد بن دريك عن يعلى بن منبه أن النبي قال: «تقول جهنم لمؤمن: يا مؤمن جز فقد أطفأ نورك لهبي». وحدث بذلك أيضاً سليمان بن منصور بن عمار[2]. والحديث نفسه الذي ورد في «ميزان الإعتدال» الذهبي ليس فيه اختلاف كبير فيقول: قال سليم بن منصور ابن عمار حدثني أبي حدثنا بشير بن طلحة عن خالد بن دريك عن يعلى بن منبه قال: قال رسول الله: «تقول النار يوم القيامة جز يا مؤمن فقد أطفأ نورك لهبي»[3].

أما الحديث الآخر الذي ورد في حلية الأولياء فهو، قال سليمان بن منصور بن عمار حدثني أبي حدثني معروف أبو الخطاب عن واثلة بن الأسقع قال: «لما أسلمت أتيت النبي ﷺ فقال: «إغتسل بماء وسدر وأحلق عنك شعر الكفر»[4]. ونفس الحديث ورد في تاريخ بغداد وليس فيه اختلاف كبير فيقول

(١) الخطيب البغدادي. تاريخ بغداد جـ ٧ ص ٦٧ ـ ٧١.
(٢) أبو نعيم: الحلية جـ ٩ ص ٣٢٩٥.
(٣) الذهبي: ميزان الاعتدال جـ ٣ ص ٢٠٣.
(٤) أبو نعيم: الحلية جـ ٩ ص ٣٢٩.

صاحبه: قال سليم بن منصور بن عمار حدثني أبي قال حدثني معروف الخياط أبو الخطاب قال سمعت واثلة بن الأسقع يقول «لما أسلمت أتيت النبي فأسلمت على يديه. فقال: إذهب فاحلق عنك شعر الكفر واغتسل بماء وسدر»[1].

وقد إنفرد الذهبي بذكر ثلاثة أحاديث، أحدهم مسند عن حذيفة والآخر عن عقبة، والثالث عن عائشة. فالحديث الأول هو، قال منصور بن عمار حدثنا ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي الخير عن حذيفة عن النبي قال: «يكون لأصحابي بعدي زلة يغفر الله بسابقتهم معي، ثم يعمل بها قوم بعدهم يكبهم الله في النار على مناخرهم».

والحديث الآخر، قال منصور بن عمار حدثنا ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي الخير عن عقبة عن النبي قال: «مشاش الطير يورث السل».

والحديث الثالث، قال منصور بن عمار حدثنا ابن لهيعة عن أبي الأسود عن عروة عن عائشة قالت: «خرج رسول الله وقد عقد عباء بين كتفيه كعباء أبي فقال: لو لبست غير هذا يا رسول الله فقال: ويحك إنما لبست هذا لأقمع به الكبر»[2].

وظاهر جداً أن هذا الحديث الأخير يستن للصوفية لبس «العباءة» أو العباء وقد اتخذت بعد ذلك مصطلحاً فنياً لدى الصوفية، ومنها استمدت الخرقة. كما أن «قمع الكبر» كانت إحدى الأفكار الصوفية الرئيسية، ولعل فكرة خرق العوائد قد استمدت منها، أو استخدمت لمحاربة الزهو والكبر.

والحديث الذي انفرد به الخطيب البغدادي له أهمية من نوع خاص، أهمية تؤدي بنا إلى فكرة المهدية في الإسلام. هذا الحديث هو، قال سليم بن منصور بن عمار حدثنا أبي حدثني معروف قال حدثني واثلة بن الأسقع[3].

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ٧١ ـ ٧٢.

(٢) الذهبي: ميزان الاعتدال جـ ٣ ص ٢٠٣.

(٣) «كان واثلة بن الأسقع من أهل الصفة ومن سكانها ويكنى أبا قرصافة. أسلم والنبي يتجهز إلى ـ

قال أتيت رسول الله ﷺ فمسح يده على رأسي قال معروف: ومسح واثلة يده على رأسي، وقال أبي: ومسح معروف يده على رأسي» [1] .

ففكرة المسح هنا تؤدي بنا إلى البحث في أصلها وما نتج عنها. فكلمة «المهدي» هي في الواقع تعريب للفظة المسيح الموجودة في التوراة، فالمسيح هنا معناه الممسوح: أي أنه ذلك البطل المنقذ الذي يمسحه الإله، والمسح في التوراة معناه الهداية والإرسال والتأييد الرباني على حد قول الدكتور علي الوردي [2] ويؤدي بنا هذا إلى قول أحد الغلاة من الشيعة ممن دعوا إلى فكر المهدية وهو «أبو منصور العجلي» (المقتول سنة ١٢١ هـ) الذي زعم فيه أنه عرج به إلى السماء، وأن الله مسح رأسه بيده وقال له: بلغ عني [3] .

فالمسح إذن يعني الهداية كما جاء في التوراة. فهل كان يحاول منصور بن عمار أن يجعل من نفسه إماماً، وأن يكون المهدي المنتظر؟ لا يمكننا أن نتكهن بذلك أو غيره وخاصة أن الذي بدأ بالمسح هو الرسول وهو أبعد ما يكون تأثراً بالتوراة. ولا يمكن أن يكون غرض واثلة بن الأسقع من هذا الحديث إلا التقرب من النبي والتبرك به فقد قيل أن النبي رأى في يد عمر ورقة من التوراة فغضب حتى تبين الغضب في وجهه ثم قال: «ألم آتكم بها بيضاء نقية؟ والله لو كان موسى حياً ما وسعه إلا إتباعي» [4] وربما يرجع ذلك إلى ما دخل أسفار اليهود والنصارى من تحريف وتغيير وزيادات ونقص وتعديل حتى بعدت بعداً كبيراً عن أصلها الأول.

وحديث أخير يتفق فيه كل من أبي نعيم الأصبهاني وأبي عبد الرحمن السلمي يرويه سليم عن أبيه منصور بن عمار يصل سنده إلى جابر بن

= غزوة تبوك. ولما توفي رسول الله خرج واثلة إلى الشام فمات بها سنة ٨٥ هـ. وهو ابن ٩٨ سنة» ابن الجوزي: صفة الصفوة جـ ١ ص ٢٧٩ ـ ٢٨١، أبو نعيم. الحلية جـ ٢ ص ٢١ ـ ٢٣.

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ٧٢.

(٢) الشيبي: الصلة ص ١١٠.

(٣) المصدر السابق: ص ١١١.

(٤) ابن خلدون: المقدمة جـ ٣ ص ٩٩٣.

عبد الله،وهو حديث طويل يقول ما معناه. إن فتى من الأنصار هو «ثعلبة بن عبد الرحمن» نظر إلى إمرأة فكرر النظر، فهام على وجهه وهرب بين الجبال خوفاً من النار، أربعين يوماً فافتقده الرسول، فأرسل إليه عمر بن الخطاب وسلمان الفارسي ليعودا به إليه. فعاد الفتى الأنصاري الهارب متمنياً أن تقبض روحه في الأرواح، وجسده في الأجساد، قبل أن يلتقي برسول الله وهو مذنب ولكن رسول الله كما عرف عنه دائماً طمأنه وأخبره بأن الله سبحانه وتعالى يغفر الذنوب والخطايا لمن تاب واستغفر ومرض ثعلبة ولم يمت حتى علم من الرسول أن الله قد غفر له ذنبه فصاح صيحة فمات»[1].

هذه القصة الإنسانية التي تتجلى فيها كل معاني المحبة والصفاء من جانب الرسول، إنما تعبر عن إتجاهين مختلفين في الحياة الروحية في الإسلام، إتجاه نجده عند الرسول نفسه يصوره لنا بأنه كان أول الأمر ينكر على المسلمين الأوائل إصطناع المجاهدة وتعذيب النفس تكفيراً عن السيئات والإتجاه الآخر يتصل بهؤلاء الذين كانوا معاصرين للنبي أو قريبين من زمنه، وعرفوا بالتكفير عن معاصيهم بنوع قاس من المجاهدات والرياضات، متخذين من الرسول قدوة لهم بعد أن رسخت قدم الزهد في الإسلام، وكان لا بد من التوفيق بين الزهد والتعاليم الدينية من هؤلاء الصحابي الجليل «بهلول بن ذؤيب» الذي خرج إلى جبل بجوار المدينة، ولبس لباس الشعر وربط يديه خلف ظهره بسلاسل من حديد وجعل يصيح «يا رب أنظر إلى بهلول يرسف في الأغلال» ويعترف بذنوبه. وكذلك «أبو لبابة» لما ندم على خيانة ارتكبها، ربط نفسه إلى عمود في مسجد المدينة وبقي على هذه الحالة حتى أيقن أن الله غفر له على حد قول جولد تسيهر[2]. وهذه الأمثلة كلها تذكرنا بروح العصر الذي عاش فيه الحسن البصري، وما تدل عليه أقواله وأقوال غيره من المسلمين الأوائل بوجه عام من أن العوامل التي دفعتهم إلى الزهد هي:

---

(١) أبو نعيم: الحلية جـ ٩ ص ٣٢٩ ـ ٣٣١، السلمي: طبقات الصوفية ص ١٣١ ـ ١٣٤.

(٢) نيكلسون: في التصوف الاسلامي ص ٤٥.

١ ــ الرعب الذي ألقاه القرآن في قلوبهم من هول يوم القيامة وعذاب النار.

٢ ــ ما استولى على نفوسهم من الغم والحزن لشعورهم بالمعاصي، مما دعاهم إلى قضاء حياتهم في التوبة والإستغفار [١].

ومن الطبيعي أن ينتقل أثر هذه الروح إلى منصور بن عمار الواعظ الذي كان يعقد المجالس ليصف عقاب الله وما أعده للفاسقين من صنوف العذاب يوم القيامة فيبكون بكاء مراً من خوف العذاب حتى يغشى عليهم. ويتمثل فيه أيضاً الجانب الأول الذي ذكرناه عن الرسول وهو عدم القنوط من رحمة الله وحسن الظن به. فيقول منصور بن عمار: «ما أرى إساءة تكبر عن عفو الله فلا تيأس» ولكن يجب ألا يشط بنا الغرور عن جادة الحق، والإنحراف ـ ولو قليلاً ـ عن حدود الشرع فيقول منصور «وربما أخذ الله على الصغير فلا تأمن»[٢]. والجانب الآخر الذي يتمثل في الخوف من العقاب وما يلاقيه العبد من هول يوم القيامة، نرى هذا الجانب واضحاً في الأبيات التي أنشدها أبو بكر محمد بن خلف بن المرزبان لأبي العتاهية في منصور بن عمار فيقول:

إن يوم الحساب يوم عسير. ليس للظالمين فيه مجير

فاتخذ عدة لمطلع القبر وهو الصراط يا منصور [٣]

ثالثاً ـ منصور بن عمار والمشكلات الكلامية

١ـ مشكلة خلق القرآن:

ننتقل الآن إلى أهم مشكلة فكرية ظهرت في نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ألا وهي مشكلة القرآن، هل هو قديم أو مخلوق. وهي المشكلة التي امتحن فيها أحمد بن حنبل، وقد صمد للعذاب وهو يردد أن القرآن غير

(١) نيكلسون: في التصوف الإسلامي ص ٤٦.

(٢) ابن قتيبة: عيون الأخبار جـ ٢ ص ٣٦٩.

(٣) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ١٣ ص٧٦.

مخلوق، بينها أعلن المعتزلة والخوارج وأكثر الزيدية والشيعة أن القرآن هو كلام الله وأنه مخلوق لله لم يكن ثم كان. واستندوا في هذا إلى إنكار الصفة القديمة، أما أهل السنة والجماعة فقد أعلنوا أن القرآن قديم [١].

أما منصور بن عمار وهو أحد الصوفية فقد تعرض لمشكلة القرآن هل هو قديم أم مخلوق، رداً على رسالة وصلته من بشر بن غياث المريسي [٢]. وسوف نلمح من خلال كلامه ثورة الصوفية على علم الكلام والمتكلمين. وسوف نلمح أيضاً رأياً صوفياً في مسألة كلامية هامة. ولكن هذه المشكلة قد عرضت في كتب التاريخ المؤرخة للتصوف بأنحاء مختلفة. فقد وردت في «تاريخ بغداد» بطريقة تختلف عما وردت به في «حلية الأولياء» وفي «نتائج الأفكار القدسية».

قال الخطيب البغدادي: «كتب بشر بن غياث المريسي - ويكنى أبا عبد الرحمن - إلى منصور بن عمار: بلغني اجتماع الناس عليك، وما حكي من العلم، فأخبرني عن القرآن خالق أو مخلوق. فكتب إليه منصور: بسم الله الرحمن الرحيم، عافانا الله وإياك من كل فتنة، فإنه إن يفعل فأعظم بها نعمة، وإن لم يفعل فتلك أسباب الهلكة، وليس لأحد على الله بعد المرسلين حجة. نحن نرى (اي الصوفية) أن الكلام في القرآن بدعة اشترك فيها السائل والمجيب. طي السائل ما ليس له، وتكلف المجيب ما ليس عليه، وما أعلم خالقاً إلا الله، وما دون الله مخلوق. والقرآن كلام الله، ولو كان القرآن خالقاً لم يكن للذين وعوه إلى الله شافعاً، ولا بالذين ضيعوه ماحلاً، فانته بنفسك وبالمختلفين في القرآن إلى أسمائه التي سماه الله بها تكن من

(١) د. النشار: نشأة الفكر جـ١ ص ١٤٣.

(٢) «هو أبو عبد الرحمن بشر بن غياث بن أبي كريمة، المريسي الفقيه، المتكلم واصله من موالي زيد ابن الخطاب رضي الله عنه. أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف الحنفي، ثم اشتغل بالكلام، وجرد القول بخلق القرآن.. وكان مرجئاً، وإليه ينسب الطائفة المريسية من المرجئة.. توفي في ذي الحجة سنة ٢١٨، وقيل ٢١٩ هـ ببغداد». ابن خلكان: وفيات الأعيان - جـ ١ ص ٢٥١، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ط القاهرة ١٩٤٨.

المهتدين ﴿ وذر الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون﴾ الآية، ولا تسم القرآن باسم من عندك فتكون من الضالين، جعلنا الله وإياك من ﴿الذين يخشون ربهم بالغيب وهم من الساعة مشفقون﴾»[1].

ونلمح من ثنايا هذه الإجابة الصوفية الروحية أن منصور بن عمار لا يريد أن يصف القرآن ولا أن يعطيه إسماً خاصاً به حيث يقول لبشر المريسي: «ولا تسم القرآن بإسم من عندك فتكون من الضالين». وهذا القول يذكرنا بمقالة هشام بن الحكم (توفي سنة ٢٧٩ هـ) عالم الشيعة الكبير حين يقول: «إن القرآن صفة لله، لا يجوز أن يقال إنه مخلوق ولا إنه خالق» يضاف إلى ذلك قول أبي القاسم البلخي (توفي سنة ٣١٧هـ) بأنه لا ينبغي أن يقال إن القرآن مخلوق لأن القرآن كلام الله، وكلام الله صفة، والصفات لا توصف[2] ومنصور بن عمار يقول: «إن القرآن كلام الله ولم يسمه بإسم ولم يصفه بصفة».

أما فيما يتعلق بمقالة بشر المريسي وسؤاله عن القرآن خالق أو مخلوق. فقد حكى «محمد بن شجاع» أن فرقة قالت: إن القرآن هو الخالق، وأن فرقة قالت: هو بعضه. وحكى «زرقان» أن القائل بهذا «وكيع بن الجراح»[3]. أما سؤاله عن القرآن بأنه مخلوق، فهو قول المعتزلة والخوارج وأكثر الزيدية والمرجئة وكثير من الرافضة. وبشر نفسه جرد القول بخلق القرآن وكان مرجئاً وتنسب إليه الطائفة المريسية من المرجئة.

أما أبو نعيم الأصبهاني فيذكر عن منصور بن عمار أنه قال: كتب إلي بشر المريسي أعلمني ما قولكم (أي الصوفية) في القرآن مخلوق هو أو غير مخلوق؟ فكان جواب منصور بن عمار هو: «والله تعالى الخالق وما دون الله

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ٧٥ ـ ٧٦.

(٢) د. النشار: نشأة الفكر جـ ١ ص ١٤٣.

(٣) الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٢٣٤، تحقيق محي الدين عبد الحميد طـ ١ القاهرة ١٩٥٤.

مخلوق، والقرآن كلام الله غير مخلوق...»[1] وهذا القول يذكرنا بمقالة أصحاب الحديث وأهل السنة حيث يقولون: «إن القرآن كلام الله غير مخلوق»، وهو أيضاً قول عبد الله بن سعيد بن كلاب (توفي عام ٢٤٠ هـ) إمام أهل السنة في عصره[2].

٢ ـ مسألة العرشية والإستواء:

ثم نناقش هنا مسألة كلامية أخرى لنرى رأي منصور بن عمار فيها، وهي مسألة العرشية والإستواء. فقد قال الخطيب البغدادي: وكتب بشر المريسي أيضاً إلى منصور يسأله عن قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ كيف استوى؟ فكتب إليه منصور، إستواؤه غير محدود، والجواب فيه تكلف، ومسألتك عن ذلك بدعة، والإيمان بجملة ذلك واجب[3]. وهذه الإجابة تعيد إلى أذهاننا مقالة «مالك بن أنس» (توفي عام ١٧٩ هـ) حين قال: «الإستواء معلوم، والكيف مجهول. والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة». ويرى ابن تيمية أن مالكاً يصرح بأن الإستواء ثابت معلوم، وأن له كيفية، ولكن الكيفية مجهولة عنا لا نعلمها، ولهذا اعتبر السؤال عنها بدعة. وذلك على العكس من الجهمية التي لا تثبت إستواء حتى تجهل كيفيته، بل إنهم يذهبون إلى أن الإستواء مجهول وغير معلوم[4].

من هذه الأقوال كلها ومن قول منصور بن عمار في مشكلة القرآن، يتضح لنا تمسكه بمذهب أهل السنة وأصحاب الحديث، بل إن مالك الذي تأثر به منصور وحذا حذوه يعتبر من أئمة السنة الحقيقيين. وعلينا أن نستكمل كلام منصور بن عمار في مسألة العرشية والإستواء فيقول: قال الله تعالى:

---

(١) أبو نعيم: الحلية جـ ٩ ص ٣٢٦.

(٢) د. النشار: نشأة الفكر جـ ١ ص ١٢٩ ـ ١٤٠.

(٣) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ٧٦.

(٤) د. النشار: نشأة الفكر جـ ١ ص ٢٢٦.

﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منهم إبتغاء الفتنة وإبتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله وحده﴾ ثم استأنف الكلام فقال: **﴿والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب﴾**. فنسبهم إلى الرسوخ في العلم بأن قالوا لما تشابه منه عليهم **﴿آمنا به كل من عند ربنا﴾** فهؤلاء هم الذين أغناهم الرسوخ في العلم عن الافتحام على السدد المضروبة دون الغيوب، بما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب فمدح اعترافهم بالعجز عن تأول ما لم يحيطوا به علمًا، وسمي تركهم التعمق فيما لم يكلفهم رسوخاً في العلم. فانته رحمك الله من العلم إلى حيث إنتهى بك إليه، ولا تجاوز ذلك إلى ما حظر عنك علمه فتكون من المتكلفين وتهلك مع الهالكين. والسلام عليك [1].

لقد ثبت لنا أن منصور بن عمار بأقواله هذه جميعاً ـ ينتسب إلى أهل السنة ولم يكن شيعياً كما قال ماسينيون. فرأيه في القرآن هو رأي أكثر الصوفية السنيين الذين أجمعوا أن «القرآن كلام الله تعالى على الحقيقة وأنه ليس بمخلوق ولا محدث ولا حدث، وأنه متلو بألسنتنا مكتوب في مصاحفنا، محفوظ في صدورنا غير حال فيها، وأجمعوا أنه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض» [2]. أما عن مدحه للذين يعترفون بعجزهم عن تأول ما لم يحيطوا به علماً، ونهيه عن البحث في مسائل تؤدي إلى التهلكة مثل مسألة العرشية والإستواء، كل ذلك يؤكد سنيته. فإن الجمهور من الصوفية السنيين عندما يناقشون مسألة الصفات مثل الإتيان والمجيء والنزول وغير ذلك، فإنهم يقولون بأنها «صفات لله كما يليق به ولا يعبر عنها بأكثر التلاوة والرواية ويجب الإيمان بها ولا يجب البحث عنها» [3].

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ٧٦.

(٢) الكلاباذي: التعرف لمذهب.. ص ١٨.

(٣) المصدر السابق: ١٦٠.

رابعاً - منهج منصور بن عمار في التصوف:

هل نستطيع خلال الشذرات الباقية من كلام منصور بن عمار أن نضع مذهباً له متكاملاً في المعرفة والأخلاق؟ إن الأقوال التي تركها لنا حول ألفاظ هامة في التصوف تؤسس عنده نظرية متكاملة في المعرفة والأخلاق فمن هذه الألفاظ: النفس، والقلب، والتقوى.

١ - **أما عن النفس**: فقد أورد لنا من كتبوا عن تاريخ التصوف كثيراً من أقوال منصور بن عمار عن النفس حيث يقول: «سلامة النفس في مخالفتها، وبلاؤها في متابعتها»(١). فقد أراد بالنفس هنا ما كان معلولاً من أوصاف العبد، ومذموماً من أخلاقه وأفعاله، كالكبر والغضب والحقد والحسد وسوء الخلق وقلة الإحتمال، وغير ذلك من الأخلاق المذمومة. ولذلك فإن معالجة الأخلاق في ترك النفس وكسرها أتم من مقاساة الجوع والعطش والسهر وغير ذلك من المجاهدات. وكل هذا في رأي منصور أقل مرتبة من هذا الذي يكون شغله بربه. فيقول: «الناس رجلان: عارف بنفسه، فشغله في المجاهدة والرياضة. وعارف بربه فشغله بخدمته وعبادته ومرضاته، وذلك لأن معرفة النفس مرتبة لا يتم كمالها إلا بمعرفة ربه ويؤكد ذلك الخبر من عرف نفسه عرف ربه: والآية: **﴿وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى﴾**. فإن أول ما يلزم العبد علم آفات النفس ومعرفتها ورياضتها وتهذيب أخلاقها».

٢ - **أما القلب**: فمثل الروح محل الأوصاف الحميدة والأخلاق المحمودة حيث يقول منصور: قلوب العباد كلها روحانية، فإذا دخلها الشك والخبث، امتنع منها روحها(٢). فكأن المحبة عندهم منزلة أرفع وأسمى من منزلة المعرفة. أي أن غاية ما يصل إليه الصوفي هي محبة الزب له. ولذلك نجده

---

(١) السلمي: طبقات الصوفية ص ١٣٦.

(٢) أبو نعيم: الحلية جـ ٩ ص ٣٢٧.

يضيف الحكمة إلى القلب، والحكمة هنا بمعنى المعرفة فيقول: «الحكمة تنطق في قلوب العارفين بلسان التصديق، وفي قلوب الزاهدين بلسان التفضيل، وفي قلوب العباد بلسان التوفيق، وفي قلوب المريدين بلسان التفكر، وفي قلوب العلماء بلسان التذكر» (١) وهو هنا يعطينا تقسيمًا لدرجات الناس، ولكل درجة منهم لسان خاص يتفق مع درجة كل منهم وعلى قدر منزلته من العبادة.

ويؤكد لنا هذا مرة ثانية منهج الصوفية في المعرفة بالله فمعرفة الصوفي بالله ليست وليدة العقل، بل وليدة قوة أخرى تعلو على العقل والحس أيضاً، بل هي نور يقذف به الله في قلب من أحبه، أو هي إشراق الجانب الإلهي في قلب الصوفي. ومعنى ذلك أنه لا بد من تعاون الروح والقلب ليصل الصوفي الحق إلى غايته المنشودة وهي معرفة الله إذ المحبة الإلهية وحدها - لا التعقل والنظر - في رأي الصوفية هي الطريق الوحيد الموصل إلى تلك المعرفة. فالحب الخالص وحده، هو الذي يظهر فيه عنصرا «الذوق» و«النزوع»، أي الإدراك الذوقي لماهية المحبوب وهو الذي نسميه المعرفة، والإقبال الكلي عليه وهو ما نسميه بالنزوع (٢).

وإذا كانت القلوب محلاً للمعارف كما يقول القشيري، فإن منصور بن عمار يجعلها أوعية لبعض مقامات التصوف مثل: «الذكر والتوكل والقناعة والرضا. فإنه جعل قلوب العارفين أوعية الذكر، وقلوب أهل الدنيا أوعية الطمع وقلوب الزاهدين أوعية التوكل، وقلوب الفقراء أوعية القناعة، وقلوب المتوكلين أوعية الرضا» (٣).

ويلاحظ هنا أنه جعل الرضا أساساً للتوكل الذي هو صفة الزاهدين. ولقد أورد كل من السراج الطوسي والكلاباذي مقام الرضا بعد مقام التوكل فيعرف السراج التوكل بأنه من أعطى شكر، وإن منع صبر راضياً موافقاً

---

(١) د. القشيري: الرسالة ص ٤٥.

(٢) د. عفيفي: التصوف الثورة ص ٢٤٦.

(٣) السلمي: طبقات الصوفية ص ١٣٥.

للقدر على حد قول أبي تراب النخشبي[1] . أما الطمع الذي هو صفة أهل الدنيا فليس مقاماً في التصوف، ولكنه فساد الورع الذي هو ملاك الدين. والورع مقام شريف يأتي بعد مقام التوبة فقد قال النبي : ملاك دينكم الورع، والورع يقتضي الزهد والتوبة.

٣ ـ أما عن التقوى: فإن التصوف هو علم التقوى وغايته المعرفة. والوسيلة إلى التقوى والمعرفة، العلم والعمل وكلاهما شرع. فمن تصوف بلا علم ولا عمل، ولا تفقه في الدين كان أقرب إلى الزندقة لجهله، مع إدعائه لعلم الباطن وهو علم المعرفة بالله. والتقوى هي رتبة بين الخوف والرجاء، من حيث يجب أن يسيرا في أعمال العبد وسائر نياته، متلازمين مقترنين. فبامتزاج الخوف والرجاء في نفس العبد، والسير على مقتضاهما ينتج الحب لله وحسن العبودية له[2] .

وقد عبَّر منصور عن هذا كله خير تعبير حين يقول: «أحسن لباس العبد التواضع والإنكسار. وأحسن لباس العارفين التقوى، قال الله تعالى: **﴿ولباس التقوى ذلك خير﴾**[3]. ومعنى ذلك أن أفضل وصف يتحلى به ورداء يرتدى به التواضع والتذلل والإنقياد لطاعته تعالى، لأن ذلك أقرب لنيل مطلوبه ومناه وحفظه من التعرض لما يخشاه، قال تعالى: **﴿إنهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغباً ورهباً وكانوا لنا خاشعين﴾**. أي يطلبون منا خوفاً ورجاء[4] .

أما قوله: «وأحسن لباس العارفين» فهم الذين غلبت عليهم أحوالهم بدوام نظرهم لمولاهم ولما سبق لهم عنده مما يجريه عليهم في دنياهم. والعارف هو من شهد الحق بالحق، وتحلى بالأعمال مع مراقبة المتعالي، فشهد أن الأمر منه وإليه فرجع في ظاهره وباطنه إليه. ولذلك قال تعالى: **﴿ولباس التقوى**

---

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٧٨.

(٢) أبو الفيض: المدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١١ ـ ٨٦.

(٣) السلمي: طبقات الصوفية ص ١٣٦.

(٤) مصطفى العروسي: نتائج الأفكار جـ ١ ص ١٣٥.

ذلك خير﴾ فهي (أي التقوى بمعنى العمل الصالح) سبب لكل خير. ومن هنا قيل «العارف من لا يطفىء نور معرفته نور ورعه» وهذا قول سري السقطي. فمعرفته غلبة إنفراد ربه بالأفعال على قلبه، ،وورعه ملازمته لإمتثال أمر ربه واجتناب نهيه في كل حال[1]. ولذلك قال منصور: «من اشتغل بذكر الناس إنقطع عن ذكر الله تعالى». وقال أيضاً: «الناس رجلان. مفتقر إلى الله فهو في أعلى الدرجات على لسان الشريعة والآخر لا يرى الإفتقار، لما علم من فرا الله من الخلق والرزق والأجل والسعادة، فهو في افتقاره إليه واستغنائه به»[2]. يضاف إلى ذلك قوله: «من جزع من مصائب الدنيا تحولت مصيبته في دينه» أي أن من قلق منها ولم يصبر للإمتحان بها فشكا لأحد من الخلق على وجه الضجر، عندئذ تتحول مصيبته في دينه حيث فوت على نفسه الرضا والصبر على حسب الأمر الذي كلف به. أما من صبر عليها وشكر ربه إرتفعت مرتبته عنده وعلت درجته بواسطة إحسانه تعالى جزاءاً له على الصبر والرضا.

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل نجد لمنصور بن عمار أقوالاً تمتاز برقة الوعظ الذي اشتهر به حين يقول: «سرورك بالمعصية إذا ظفرت بها شر من مباشرتك المعصية» وقوله لرجل: «أترك نهمة الدنيا تسترح من الغم، واحفظ لسانك تسترح من المعذرة». يؤكد ذلك قوله: «إذا سخر شيطان برجل جعله ينقل إلى الناس النميمة والقاذورات، ولو أن ابليساً كان يهابه ما حمله شيئاً من ذلك»[3].

ويعبر منصور بن عمار عن طبيعة العصر الذي كان يعيش فيه أصدق تعبير، وربما كانت ظروف عصره هي التي دعته إلى عقد مجالس كثيرة للوعظ، هذا التعبير نلمسه في قوله الروحي لرجل عصى بعد توبته: «ما أراك رجعت

---

(١) العروسي: نتائج الأفكار جـ ١ ص ١٣٦.
(٢) السلمي: طبقات الصوفية ص ١٣٤ ـ ١٣٥.
(٣) الشعراني: الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٧١.

عن طريق الآخرة إلا من الوحشة لقلة سالكيها». دلالة على تفشي الأخلاق الذميمة وتكالب الناس على الحياة المادية الرخيصة. بل يؤكد ذلك قول منصور: و«دخلت على المنصور أمير المؤمنين فقال لي: يا منصور عظني وأوجز فقلت: إن من حق المنعم على المنعَم عليه أن لا يجعل ما أنعم به عليه سبباً لمعصيته. فقال: أحسنت وأوجزت»[1].

كرامات منصور بن عمار:

وأخيراً، هل كان لهذا الواعظ الأخلاقي كرامات عملية تؤكد مواعظه الكلامية، من حيث أن هذه الكرامات تعبر عن قربه من الله ومحبة الله له؟ لقد قيل إنه استسقى به مرة المصريون، فسقوا وهطلت السماء وخرج الناس في الطين والمطر حتى صار فتنة على أهل مصر. فقالوا عنه إنه الخضر دعا فاستجيب له ـ فطلب منه الليث بن سعد أن يقيم عنده وأقطعه خمسة عشر فداناً، وكذا لهيعة أقطعه خمسة فدادين وذلك لعلو منزلته عندهم وهم فقهاء مصر[2].

وقد أورد القشيري في رسالته «باب الرجاء» قصة الغلام الذي دفع إليه سيده بأربعة دراهم ليشتري بها شيئاً من الفواكه للمجلس، فمر الغلام بمنصور بن عمار وهو يسأل لفقير شيئاً مقابل أربع دعوات، فأعطاه الغلام الدراهم، فاستجاب الله لدعاء منصور حيث أعتق الغلام وأصبح حراً، ودفع له سيده أربعة آلاف درهم، وتاب سيده وأقلع عن شرب الخمر، وغفر الله للغلام ولمنصور وللرجل الشريب ولندمائه[3].

وأذكر هنا رؤيا طريفة رآها منصور تعبر عن صدق رؤيا المؤمن حيث يقول: رأيت كأني دنوت من جحر، فخرج علي عشر نحلات فلدغتني،

---

(١) الشعراني: الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٧١.

(٢) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ٧٣.

(٣) القشيري: الرسالة ص ٦٤.

فقصصتها على أبي المثنى المعبر البصري فقال الجد ما تقول، إعطني شيئاً قال: إن صدقت رؤياك تصلك إمرأة بعشرة آلاف، لكل نحلة ألف. قال منصور: فقلت لأبي المثنى من أين قلت هذا؟ قال: لأنه ليس شيء من الخلق ينتفع ببطنه من ولد آدم إلا النساء، فإنهن ولدوا الصديقين والأنبياء، والطير ليس فيه شيء ينتفع ببطنه إلا النحلة فلما كان من الغد وجهت إليَّ زبيدة بعشرة آلاف درهم»[1]. فالرؤيا في الواقع، هي نوع من أنواع الكرامات كرؤية الخليل إبراهيم ورؤيا يوسف الصديق.

وأخيراً، توفي منصور بن عمار سنة **٢٢٥ هـ**، وقبره بباب حرب وهو بمكان ببغداد وعليه لوح منقوش فيه إسمه وإلى جانبه قبر إبنه سليم. مات بعد أن أكد لنا بأقواله المختلفة جانباً هاماً من جوانب الحياة الروحية في الإسلام ألا وهو الأخلاق أساس التصوف الإسلامي.

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ٧٥.

الفصل الثالث

معروف الكرخي
التصوف والكرامات

أولاً: حياته ومنزلته:

نصل الآن إلى شخصية هامة في التصوف الإسلامي في مدرسة بغداد، تختلف كل الإختلاف عن سابقتيها شخصية تتحقق فيها الغاية التي ينشدها كل صوفي، ألا وهي الحب الإلهي. ويتحقق فيها مقام الولاية، مقام الذين ﴿لا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾فمعروف الكرخي هو «الصوة» الأولى على طريق التصوف الإسلامي عامة، ومدرسة بغداد خاصة، مرقوم عليها عامل «الحب» لا«الخوف»، فهو ممثل «الحب الإلهي» في دور الإنتقال من «عامل الخوف» عند الحسن البصري، إلى «عامل الحب» عند البغداديين ولا ننكر أن رابعة العدوية قد سبقته في هذا الطريق، إذا نظرنا فقط إلى ذلك من الناحية التأريخية البحتة، لا من ناحية الحياة الروحية وبدئها عند كل منهما.

وتتضح لنا معالم الطريق الروحي في حياة معروف الكرخي من هذه العبارة الوجيزة التي تركها لنا أبو نعيم الأصبهاني حين يقول: «كان معروف هو الملهوف إلى المعروف، عن الفاني مصروف وبالباقي مشغوف، وبالتحف محفوف وللطف مألوف. فقد قيل إن التصوف التوقي من الأكدار، والتنقي من الأقذار» [1].

---

(١) أبو نعيم: الحلية جـ ٨ ص ٣٦٠.

هو معروف بن الفيرزان، أبو محفوظ العابد المعروف بالكرخي، منسوب إلى كرخ بغداد. كان أحد المشتهرين بالزهد والعزوف عن الدنيا، يغشاه الصالحون ويتبرك بلقائه العارفون. وكان يوصف بأنه مجاب الدعوى ويحكى عنه كرامات» [1]. بل يؤكد القشيري بأنه كان يستشفى بقبره، والبغداديون أيضاً يسمون قبر معروف «بالترياءالمجرب» [2] أما أبو عبد الرحمن السلمي فإنه يذكر معروف الكرخي على أنه من جلة المشايخ وقدمائهم، والمذكورين بالورع والفتوة كان أستاذ سري السقطي أحد صوفية بغداد وقد صحب داود الطائي. وقبره ببغداد ظاهر، يستشفى به ويتبرك بزيارته [3].

ولقد أجمع المؤرخون على أن معروفاً الكرخي كان من أبوين نصرانيين، فأسلماه إلى مؤدبهم، فقال له: إن الله ثالث ثلاثة، فكان جوابه عليه. بل هو الله أحد، فضربه وأسلم على يد علي بن موسى الرضا ورجع إلى أبويه فأسلما [4]. غير أن ثمة رواية أخرى تؤكد أن أباه كان صابئاً من أهل نهربان من قرى واسط وكان في صغره يصلي بالصبيان ويعرض على أبيه الإسلام فيصيح عليه. بل لم يكن في العراق - في وقته - من يربي المريدين مثله، وجميع المشايخ يعرفون في ذلك فضله.

وهذا حجة الإسلام أبو حامد الغزالي يقول فيه: «كان أحمد بن حنبل وابن معين يختلفان ويسألانه، ولم يكن في علم الظاهر (أي الفقه) مثلهما» [5]. وهذا يؤكد لنا منزلة معروف الكرخي، ليس بين الصوفية فحسب، بل بين الفقهاء أيضاً. فقد قيل إن يحيى بن معين جاء هو وأحمد بن

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ١٩٩.
(٢) القشيري: الرسالة ص ٩.
(٣) السلمي: طبقات الصوفية ص ٨٤ ـ ٨٥.
(٤) ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب جـ ١ ص ٣٦٠، طـ القاهرة ١٣٥٠، ابن الجوزي: صفة الصفوة جـ ٢ ص ١٩٧، القشيري. الرسالة ص ٩.
(٥) العروسي: نتائج الأفكار جـ ١ ص ٧٩.

حنبل يكتبون عنده وكان عنده جزء عن ابن أبي خازم [١]. فقال يحيى: أريد أن أسأله عن مسألة. فقال له أحمد: دعه. فسأله يحيى عن سجدتي السهو. فقال له معروف: عقوبة للقلب، لمن اشتغل وغفل عن الصلاة؟! فقال له أحمد بن حنبل: هذا في كيسك» [٢]. ففرق واضح بين يحيى بن معين الفقيه الذي كان ينتظر جواباً يتصل بعلم الفقه الخاص بالظاهر وعمل الجوارح، وبين معروف الكرخي الصوفي الذي يرى أن الصلاة ليست عبارة عن حركات يؤديها المصلي بجوارحه، ولكنها من عمل القلب حين يتجه فيها العابد إلى ربه مباشرة والصلاة في نظر الصوفية ذكر في القلب مستدام في عموم الأحوال، فسجدتا السهو كما هما عند معروف، عقوبة للقلب لانشغاله عن ذكر الله. وهنا يحق لنا أن نستنتج أنه قد ظهر فقهان: فقه الفقهاء وهو مرتبط بالظاهر، وفقه الصوفية وهو مرتبط بالباطن.

بل تتضح منزلة معروف أيضاً من قول عبد العزيز بن منصور سمعت جدي يقول: «كنت عند أحمد بن حنبل فذكر في مجلسه أمر معروف الكرخي، فقال بعض من حضر هو قصير العلم. فقال الإمام أحمد: أمسك عافاك الله! وهل يراد من العلم إلا ما وصل إليه معروف» وحين قال أيضاً عبد الله ابن أحمد بن حنبل قلت لأبي: «هل كان مع معروف الكرخي شيء من العلم؟ فقال لي: يا بني كان معه رأس العلم، خشية الله تعالى» [٣]. يضاف إلى ذلك كله أن سفيان بن عيينه قابل بعض أهل بغداد فسألهم عن معروف الكرخي ذلك الحبر الذي فيهم مؤكداً لهم أن أهل تلك المدينة لا يزالون بخير ما بقي فيهم معروف الكرخي [٤]. وجاء رجل من الشام إلى معروف يسلم عليه وأخبره بأنه رأى في المنام قائلاً يقول له إذهب إلى معروف فسلم عليه، فإنه

---

(١) هو هشيم بن بشير بن أبي خازم الواسطي توفي عام ١٨٣ هـ، كان إماماً من أئمة الحديث، وتتلمذ على يديه أحمد بن حنبل ولازمه أربع سنوات.

(٢) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ١٩٩.

(٣) المصدر السابق ص ٢٠٠.

(٤) المصدر السابق نفس الصحيفة.

معروف في أهل الأرض، معروف في أهل السماء [1]. حينئذ ذكره الكلاباذي ضمن رجال الصوفية ممن نطق بعلومهم، وعبر عن مواجيدهم، ونشر مقاماتهم ووصف أحوالهم قولاً وفعلاً بعد الصحابة رضوان الله عليهم» [2].

ثانياً: ما أسنده معروف من أحاديث:

أسند معروف الكرخي أحاديث كثيرة عن بكر بن خنيس، والربيع بن صبيح، وعبد الله بن موسى، وابن السماك، وروى عنه خلف بن هشام البزار وزكريا بن يحيى المروزي، ولكنه وعى العلم الكثير فشغلته الوعاية عن الرواية. ومما وقع من أسانيد حديثه، ما اتفق فيه كل من أبي نعيم الأصبهاني، وأبي عبد الرحمن السلمي، والخطيب البغدادي. والحديث الذي اتفقوا عليه هو، قال خلف بن هشام: كنت أجالس معروفاً الكرخي كثيراً فكنت أسمعه يقول: اللهم إن قلوبنا ونواصينا بيديك، لم تملكنا منها شيئاً، فإذا فعلت ذلك بها، فكن أنت وليها، واهدها إلى سواء السبيل». قلت: «يا أبا محفوظ! أسمعك تدعو بهذا كثيراً، هل سمعت فيه حديثاً؟ قال: نعم، حدثنا بكر بن خنيس حدثنا سفيان الثوري عن أبي الزبير عن جابر أن النبي ﷺ كان يدعو بهذا الدعاء» [3].

وقد انفرد الخطيب البغدادي بذكر هذا الحديث وهو، قال معروف الكرخي حدثني الربيع بن صبيح عن الحسن عن عائشة: «لو رأيت ليلة القدر، ما سألت الله إلا العفو والعافية» [4].

---

(١) أبو نعيم: الحلية جـ ٨ ص ٣٦٥.
(٢) الكلاباذي: التعرف لمذهب ص ١١.
(٣) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ١٩٩، أبو نعيم: الحلية جـ ٨ ص ٣٦٧ السلمي: طبقات الصوفية ص ٧٦ ـ ٨٧.
(٤) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ١٩٩.

ويذكر أبو نعيم حديثاً يصل سنده إلى عائشة حين يقول معروف: حدثنا عبد الله بن موسى حدثنا عبد الأعلى بن أعين عن يحيى بن أبي كثير عن عروة عن عائشة قالت قال رسول الله: «الشرك أخفى في أمتي من دبيب النمل على الصفا في الليلة الظلماء، وأدناه أن تحب على شيء من الجور، أو تبغض على شيء من العدل، وهل الدين إلا الحب في الله، والبغض في الله؟ قال تعالى: ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله﴾ [1].

ولا شك أننا نلمح من خلال هذه الأحاديث التي رواها معروف الكرخي أنها تعبر تعبيراً صادقاً عن خصائص الحياة الروحية عند معروف، ومن أهمها فكرة القسم والدعاء الذي أساسه المحبة المتبادلة بين العبد وربه، هذه المحبة الواضحة تماماً في الحديث الأخير.

ثالثاً: التصوف عند معروف الكرخي:

إن أقدم تعريف وصل إلينا عن التصوف، هو تعريف معروف الكرخي. فلا نجد تعريفاً للتصوف قبل نهاية القرن الثاني الهجري: أي قبل معروف الكرخي المتوفي سنة ٢٠٠ هـ. وهو ليس بتعريف لفظي، وإنما هو تعبير عن مضمون الحالة الصوفية، وإشارة إلى ما يعتبره معروف الكرخي مقوماً لحياته الروحية، وصفة أساسية جوهرية في هذه الحياة.

قال معروف: «التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق» [2] والحقائق هنا هي مقابل الرسوم الشرعية وليس المراد هنا الأخذ بباطن الشرع وحده دون ظاهره، بل وجوب النظر إلى باطن الشريعة أي حقيقتها، بالإضافة إلى القيام برسومها. والمراد باليأس مما في أيدي الخلائق الزهد فيما يملكه الناس

(١) أبو نعيم: الحلية جـ ٨ ص ٣٦٨.
(٢) القشيري: الرسالة ص ١٢٧.

من متاع الدنيا. فللتصوف في نظر معروف الكرخي جانبان: الزهد في الدنيا، والنظر إلى حقيقة الدين وعدم الإكتفاء بظاهر تكاليفه[1].

هذا التعريف يؤدي بنا إلى نقطة هامة طالما حاول المستشرقون تأكيدها بوسائلهم المعهودة التي لا تخلو من تعنت وخروج على الحق أحياناً. فيقول نيكلسون بصدد كلامه عن الزهد والتصوف والفرق بينهما: «إن التصوف ظهر في القرن الثالث في صورة جديدة تختلف تمام الإختلاف عن سابقتها وهي ظهور نزعة الزهد في القرن الأول الهجري. هذه الصورة الجديدة لا يمكن تفسيرها بأنها نتيجة تطور لعوامل روحية من صميم الإسلام نفسه ومما له دلالته، إننّا نجد أول تعريف للتصوف في أقوال معروف الكرخي وهو من أصل مسيحي أو منداثي (صابئي) فارسي كما يدل على ذلك إسم أبيه فيروز أو فيروزان. وهذا التعريف أيضاً ـ كما يقول نيكلسون ـ يجعل تصوف معروف الكرخي وسيلة للمعرفة. وهذا العنصر الثيوسوفي (المتصل بالمعرفة) في التصوف الإسلامي يعتبر «عنصراً يونانياً» وهذا ما كان يقصده نيكلسون من أنه كان هناك تيار فكري جديد له أثره في التصوف الإسلامي وهذا التيار الفكري غير الإسلامي واضح كل الوضوح في أقوال معروف[2].

وهذا التعريف ـ وإن كان عنصراً ثيوسوفياً يتصل بالمعرفة ـ فهو أيضاً رأي في التوكل نجد له أصلاً إسلامياً بحتاً فقد نسب إلى علي بن الحسين حفيد علي بن أبي طالب رأي في التوكل حيث يقول: «رأيت الخير كله قد اجتمع في قطع الطمع عما في أيدي الناس. ومن لم يرج الناس في شيء ورد أمره إلى الله عز وجل في كل أموره استجاب الله له في كل شيء»[3]. يضاف إلى ذلك قول معروف في التوكل: «توكل على الله حتى يكون هو معلمك ومؤنسك وموضع شكواك، فإن الناس لا ينفعونك ولا يضرونك»[4]. وليس التوكل

---

(١) د. عفيفي: التصوف الثورة ص ٣٩.
(٢) نيكلسون: في التصوف الاسلامي ص ٤ ـ ٢٧.
(٣) الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع ص ١٦٤.
(٤) السلمي: طبقات الصوفية ص ٨٧.

هنا هو الكسل والخنوع، بل يكون شغل الإنسان دائماً في الله وفراره إليه ولقد سئل معروف عن علامة الأولياء فكان جوابه على ذلك ثلاثة: «أولها أن تكون هومهم لله، والأخرى أن يكون شغلهم في الله، والثالثة أن يكون فرارهم إليه». يضاف إلى ذلك ما قاله معروف: «إن الله إذا أراد بعبد خيراً، فتح عليه باب العمل وأغلق عنه باب الفترة والكسل»[1]. والذي يؤكد هذا الإتجاه عند معروف المعبر عن حبه للعمل، ما رواه الحسن بن منصور من أن معروفاً ذهب إلى حجام ليأخذ من شاربه وحدث أن معروفاً كان يسبح، فاستنكر الحجام هذا العمل من معروف حيث أنه لا يتهيأ أخذ الشارب ومعروف يسبح، وهنا كان رد معروف أنه يعمل وهو لا يعمل[2].

ولا يفوتني أن أذكر بمناسبة تعريفه للتصوف جانباً هاماً من جوانب التصوف طالما أشار إليه كثير ممن كتبوا عن الصوفية وطبقاتهم. هذا الجانب يوضح لنا اتصال الشريعة بالحقيقة عند معروف حين يقول قال لي بعض أصحاب داود الطائي: إياك أن تترك العمل، فإن ذلك يقربك إلى رضا مولاك. فقلت وما ذلك العمل؟ قال: «دوام الطاعة لمولاك، وحرمة المسلمين والنصيحة لهم»[3]. ودوام الطاعة هنا عن طريق القلب والجوارح، إلى جانب معرفة منزلة المسلمين والشفقة عليهم ومساعدتهم في مقاصدهم الصحيحة. وفيما قاله معروف تنبيه على الرد على من يزعم أنه إذا وصل الفقير إلى الحضرة والذكر والمناجاة مع مولاه استغنى عن العمل[4]. وهو ما يسمى بإسقاط التكاليف ورفعها التي تنبه إليها أبو القاسم القشيري فصاح صيحته المدوية في مطلع رسالته للرجوع إلى التزام الشريعة والإقتداء الدقيق بسنة الرسول. فاستجاب لدعوته الإمام الغزالي الذي أخذ على عاتقه مهمة التوفيق بين التصوف وتعاليم الدين، أو بين الحقيقة والشريعة، وأقام من الدين أساساً

---

(١) السلمي: طبقات الصوفية ص ٩٠.

(٢) أبو نعيم: الحلية جـ ٨ ص ٣٦٢.

(٣) ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ ٤ ص ٣١٩.

(٤) العروسي: نتائج الأفكار جـ ١ ص ٨٢ الهامش.

للتصوف. ويؤكد هذا الإتجاه عند معروف قوله: «إن طلب الجنة بلا عمل، ذنب من الذنوب، وكذلك انتظار الشفاعة بلا سبب هو نوع من الغرور. أما إرتجاء رحمة من لا يطاع فهو جهل وحمق»[1]. ثم قوله: «ما أكثر الصالحين، وأقل الصادقين»[2]. يضاف إلى ذلك قوله: «إذا أراد الله بعبد خيراً فتح الله عليه باب العمل وأغلق عنه باب الجدل، وإذا أراد بعبد شراً أغلق عليه باب العمل وفتح عليه باب الجدل»[3]. وكان ذلك رداً على السؤال الذي وجهه إليه أحمد بن حنبل، ما علامة رضاء الله سبحانه؟ عندئذ قال أحمد لمعروف: حسبي وحسبك اليوم هذه الكلمات فهي جماع الهدى[4] ولا يفوتني قوله: «إذا عمل العالم بعلمه إستوت له قلوب المؤمنين فلا يكرهه إلا من بقلبه مرض»[5].

وهذا ينقلنا إلى الحديث عن النوافل ومنزلتها عند معروف الكرخي فنتساءل: هل وضع معروف النوافل في مرتبة أعلى من الفرائض لأنها ـ في زعم الصوفية ـ الوسيلة التي يتقرب بها العبد من ربه؟ وإجابة هذا السؤال نجدها عند أبي نعيم الأصبهاني حيث يقول عبيد بن محمد الوراق: «ما رأيت معروفاً متنقلاً قط، إلا يوم جمعة ركعتين خفيفتين». وقوله أيضاً إن معروفاً مر بسقاء يقول: «رحم الله من شرب، فتقدم فشرب فسئل عن ذلك: أما كنت صائمًا (أي نفلًا)؟ قال: بلى، ولكني رجوت دعاءه»[6] فقد رأى أن دعاء هذا السقاء له إذا شرب أفضل من إستمراره على صومه، ولما رأى عليه من علامات الصلاح ورجائه من استجابة دعائه. ولكن هل هناك من سند إسلامي لذلك؟ لا شك في أنه لا حرج في هذا المسلك ولا سيما عند حسن

(١) السلمي: طبقات الصوفية ص ٨٩.
(٢) المصدر السابق ص ٨٧.
(٣) أبو نعيم: الحلية جـ ٨ ص ٣٦١.
(٤) عبد الباقي سرور: من أعلام التصوف الاسلامي ص ١٠٠.
(٥) العروسي: نتائج الأفكار، جـ ١ ص ٧٩.
(٦) أبو نعيم: الحلية جـ ٨ ص ٣٦٥.

المقاصد لقول الرسول: «الصائم المتطوع أمير نفسه، إن شاء صام وإن شاء أفطر»[1]. وهذا الإتجاه الذي نجده عند معروف الكرخي يجعلنا نقول أنه كان من أصحاب الحقيقة، وهم قوم إذا فرغوا من أداء الفرائض لم يشتغلوا بنوافل العبادات، بل بالفكر وتجريد النفس من العلائق الجسمانية. وهم يجتهدون أن لا يخلو سرهم وبالهم عن ذكر الله وهؤلاء خير فرق الآدميين. وهم غير أصحاب العادات وهم قوم منتهى أمرهم وغايته تزيين الظاهر كلبس الخرقة وتسوية السجادة، وأصحاب العبادات وهم قوم يشتغلون بالزهد والعبادة مع ترك سائر الأشغال[2]. ويشير إلى أصحاب العادات قول محمد بن منصور الطوسي: رآني معروف الكرخي ومعي ثوب فقال لي: يا محمد ما تصنع بهذا؟ قلت: أقطعه قميصاً، فقال أقطعه قصيراً تربح فيه ثلاث خصال: أولها اللحوق بالسنة، والثاني يكون ثوبك نظيفاً، والثالث تربح خرقة[3] وهنا نلمح إشارة معروف إلى الخرقة التي تعتبر رمزاً للتصوف عامة، والتصوف السني خاصة، وسوف نجد أثر هذا بوضوح عند أبي بكر الشبلي الذي يمتد أثره إلى جعفر الخلدي.

رابعاً: الحب والولاية والكرامة:

وقف الحسن البصري بين الناس واعظاً فقال بلسان الله: «إذا كان الغالب على عبدي الإشتغال بي جعلت نعيمه ولذته في ذكري فإذا جعلت نعيمه في ذكري عشقني وعشقته. فإذا عشقني وعشقته رفعت الحجاب بيني وبينه، وسرت معالماً بين عينيه لا يسهو إذا سها الناس... أولئك الأبطال حقاً، أولئك الذين إذا أردت بأهل الأرض عقوبة وعذاباً ذكرتهم فصرفت ذلك عنهم»[4].

---

(١) العروسي: نتائج الأفكار جـ ١ ص ٨٣.

(٢) فخر الدين الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ١١٤.

(٣) أبو نعيم: الحلية جـ ٨ ص ٣٦٤.

(٤) جبور عبد النور: التصوف عند العرب ص ١٩.

بهذا الأسلوب وبهذا المنهج وصل معروف الكرخي الحب بالولاية وجعل منهما شيئاً واحداً فقربه الله وأدناه، فأظهر على يديه كثيراً من الكرامات تتأيد بها ولايته وتعرف بها منزلته عند ربه فلنتتبع إذن خطوات هذا المنهج من واقع أقوال معروف نفسه ومن واقع حياته الروحية. فأول ما يقابلنا قول محمد بن الحسن سمعت أبي يقول: «رأيت معروفاً الكرخي في النوم بعد موته فقلت له. ما فعل الله بك فقال: غفر لي، فقلت: بزهدك وورعك؟ فقال لا بل بقبول موعظة ابن السماك [١] ولزومي الفقر، ومحبتي للفقراء، وكانت موعظة ابن السماك ما رواه معروف قال: كنت ماراً بالكوفة، فوقفت على رجل يقال له ابن السماك وهو يعظ الناس، فقال في خلال كلامه: من أعرض عن الله بكليته، أعرض عنه الله جملة. ومن أقبل على الله تعالى بقلبه، أقبل الله تعالى برحمته عليه وأقبل بوجوه الخلق إليه ومن كان مرة ومرة فالله تعالى يرحمه وقتاماً، فوقع كلامه في قلبي وأقبلت على الله تعالى وتركت جميع ما كنت عليه إلا خدمة مولاي علي بن موسى الرضا، وذكرت هذا الكلام لمولاي فقال: يكفيك هذه موعظة إن إتعظت [٢].

عندئذ جاهد معروف لله بقلبه ولسانه وأخلاقه وأعماله فكان لا يرى إلا ساجداً أو واعظاً أو ناصحاً أو معلماً، داعياً إلى دين الإسلام الذي أحبه منذ أن شب عن الطوق فيقول: «ليس بمسلم من اهتدى في نفسه وقنع بذلك ولم يجاهد لينقل هداه إلى كل إنسان في الحياة» ومن كلماته «إن في الذروة من الجهاد عمل المسلم في سبيل خير إخوانه وعزة المسلمين»[٣]. وقوله: «من قال كل يوم عشر

---

(١) هو أبو العباس محمد بن صبيح، مولى بني عجل، المعروف بابن السماك القاص الكوفي الزاهد المشهور، روى عند احمد بن حنبل وأنظاره، وهو كوفي قدم بغداد زمن الرشيد مات بالكوفة سنة ١٨٣ هـ. وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ٣ ص ٤٢٨.

(٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ ٤ ص ٣٢٠.

(٣) عبد الباقي سرور: من أعلام التصوف. ص ٩٨.

مرات: اللهم اصلح أمة محمد، اللهم فرج عن أمة محمد، اللهم إرحم أمة محمد، كتب من الأبدال»[1].

ومما يدل على فناء معروف الكرخي الكامل في الله، هذا الدعاء الذي كان يردده دائماً، ولا يغتر لسانه عن ذكره حين يقول: «حسبي الله لديني، حسبي الله لدنياي، حسبي الله الكريم لما أهمني، حسبي الله الحكيم القوي لمن بغى علي حسبي الله الشديد لمن كادني، حسبي الله الرحيم عند الموت، حسبي الله الرؤوف عند المسألة في القبر، حسبي الله الكريم عند الحساب، حسبي الله اللطيف عند الميزان، حسبي الله القدير عند الصراط، حسبي الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم» [2].

ثم ننتقل إلى المرحلة الثانية في الطريق الروحي عند معروف، مرحلة الشوق إلى الله. فيحدثنا عن تلميذه سري السقطي الصوفي المعروف فيقول: «رأيت معروفاً الكرخي في النوم كأنه تحت العرش والباري جلت قدرته يقول لملائكته من هذا؟ وهم يقولون: أنت تعلم يا ربنا منا فقال: هذا معروف الكرخي سكر من حبي فلا يفيق إلا بلقائي»[3] وفي بعض الحكايات في مثل هذا المقام قيل إن هذا معروف الكرخي خرج من الدنيا مشتاقاً إلى الله فأباح الله عز وجل له النظر إليه[4]. وقد أورد إبن الجوزي حكاية عن أحمد بن الفتح أنه رأى بشر ابن الحارث في المنام فسأله عن نفسه فأخبره بأنه قد غفر له، وأن أحمد بن حنبل قائم على باب الجنة يشفع لأهل السنة ممن يقول القرآن كلام الله غير مخلوق. أما معروف فقد حالت بينهم وبينه الحجب، فإن معروفاً لم يعبذ الله شوقاً إلى جنته ولا خوفاً من ناره، وإنما عبده شوقاً إليه، فرفعه الله إلى الرفيق الأعلى ورفع الحجب بينه وبينه [5] وهذه القصة إنما

---

(١) أبو نعيم: الحلية جـ ٨ ص ٣٦٨.

(٢) عبد الباقي سرور: من أعلام ص ٩٦.

(٣) ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ ٤ ص ٣١٩.

(٤) القشيري: الرسالة ص ١٤٩.

(٥) ابن الجوزي: صفة الصفوة جـ ٢ ص ١٨٣.

تذكرنا بقول رابعة العدوية: «ما عبدته خوفاً من ناره، ولا حباً لجنته، فأكون كالأجير السوء، بل عبدته حباً له وشوقاً إليه» [1] يضاف إلى ذلك كله قول معروف عندما سئل عن المحبة فكان جوابه تلخيصاً وافياً وتعبيراً صادقاً عن معنى الحب الإلهي حين يقول: المحبة ليست من تعليم الخلق، وإنما هي من مواهب الحق وفضله [2] فالحب إذن هبة من الله ومنحة وفضل يعطيه الله من يشاء، فالحب حال وليس مقاماً.

وبعد أن ضمن معروف حب الله بعد حبه له واشتياقه إليه وأصبح ولياً من أوليائه، بعد أن عرف منزلته من الله وقربه منه قال لسري السقطي:

«إذا كانت لك إلى الله حاجة فاقسم عليه بي»[3]. وكذا قوله لإبن أخيه «يا بني إذا كانت لك إلى الله حاجة فسله بي» [4] وهذه المنزلة من الله ستجعل الولي ينسب لنفسه لقب «الغوث» أو «القطب» وهو ما نراه عند أبي بكر الكتاني واضحاً كل الوضوح.

وفي هذه المرحلة الثالثة، مرحلة الأبطال الذين إذا ذكرهم الله صرف عذابه وعقوبته عن أهل الأرض وهي العبارة التي ورد ذكرها عند الحسن البصري نرى كرامات لمعروف الكرخي تتأيد بها ولايته وحب الله له. وقد أورد الخطيب البغدادي كثيراً من هذه الكرامات وكذا أبو نعيم الأصبهاني فقد قالوا لمعروف يا أبا محفوظ لو سألت الله أن يمطرنا، وكان يوماً صائفاً شديد الحر، فقال: «إرفعوا إذن ثيابكم، فما إستتموا رفع ثيابهم حتى جاء المطر» وقيل له: يا أبا محفوظ بلغني أنك تمشي على الماء، فقال ما مشيت قط على الماء، ولكن إذا هممت بالعبور جمع لي طرفاه فأتخطاها، ولكن رغم ذلك كله، كان معروف لا يفضل التحدث عن الكرامات. بل كان يحاول دائماً إخفاءها مما

(١) عبد اللطيف الطيباوي: التصوف الاسلامي العربي ص ١٥٩ ـ ١٦٠ طـ مصر ٨، ١٩.
(٢) السلمي: طبقات الصوفية ص ٨٩.
(٣) ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب جـ ٢ ص ٣٦٠.
(٤) أبو نعيم: الحلية جـ ٨ ص ٣٦٤.

كان له أثر كبير في تصوف أبي القاسم الجنيد شيخ طائفة الصوفية الذي يرى أن الإتكال على الكرامات أحد الحجب التي تمنع المختار من النفاذ إلى صومعة الحق المحجبة فقد قيل لمعروف يا أبا محفوظ إنك تمشي على الماء قال: «هوذا الماء، وهوذا أنا» وكذا قصة طوافه بالبيت وانزلاق قدمه فأصيب وجهه، وأنه لم يخبر سائله عن ذلك إلا بعد أن أقسم بمعبوده [1].

ثم نرجع مرة أخرى إلى نيكلسون لنستوضح رأيه في هذه الأقوال السابقة التي أوردتها لمعروف الكرخي. فيقول نيكلسون: «إن صاحب تذكرة الأولياء قد وصف معروفاً الكرخي بأنه رجل غلب عليه الشوق إلى الله». ويضيف إلى ذلك قوله: «ونحن نتبين في أقوال معروف الكرخي لأول مرة آثاراً لا يتطرق إليها الشك مصدرها أفكار جديدة لا تزال حتى اليوم العنصر الأساسي في التصوف الإسلامي. وهذا المصدر الجديد الذي يختص باقتران المعرفة بالمحبة، نجده عند الهلينيين فيما يسمى «غنوص» وهو نوع من الذوق لا دخل للعقل فيه، وشهود للحق في القلب إستضاء بنور الله»[2].

ولكن إلى جانب القول الذي أوردته سابقاً على لسان الحسن البصري، نجد مصدراً آخر لأقوال معروف الكرخي في حديث مروي عن النبي: «إن لله تعالى وتبارك شراباً لأوليائه إذا شربوا سكروا، وإذا سكروا طربوا، وإذا طربوا طابوا، وإذا طابوا ذابوا، وإذا ذابوا خلصوا، وإذا خلصوا وصلوا، وإذا وصلوا إتصلوا، وإذا اتصلوا لا فرق بينهم وبين حبيبهم» [3] وهذا الحديث وإن كان من المحتمل أن يكون موضوعاً حيث يبدو فيه الأثر الشيعي واضحاً فقد نقله الحاج معصوم علي عن صحيفة الرضا إلا أنه يمثل إتجاهاً إسلامياً.

أما فيما يتعلق بمسألة القسم المتصلة بمنزلة الصوفي الولي عند ربه، والتي ظهرت عند معروف الكرخي لأول مرة في تاريخ التصوف الإسلامي، فهي

---

(١) القشيري: الرسالة ١٦٨.

(٢) نيكلسون: في التصوف ص ٤ ـ ٥ إلى ص ١١٥.

(٣) الشيبي: الصلة ص ٢٣٦.

ليست بجديدة إذا قورنت بما حدث في صدر الإسلام. فقد روي عن الرسول أنه قال: «كم من ضعيف مستضعف ذي طمرين لو أقسم على الله لأبره منهم البراء بن مالك» [1].

ويحق لنا أن نمضي مرة أخرى إلى فكرة جديدة جديرة بالنظر والإعتبار هذه الفكرة الجديدة في التصوف الإسلامي على حد قول نيكلسون، قد عرضها هو نفسه على نحوين متعارضين، وهي ناتجة عن قولين مختلفين لمعروف الكرخي أحدهما ورد في كتاب «تذكرة الأولياء» والآخر ورد في كتاب «طبقات الصوفية»، فنعرض إذن لهذين القولين وما استنتجه منهما نيكلسون، فيقول: «ومما هو جدير بالذكر أن معروفاً الكرخي كان من أصل صابئي على حد قول أبي المحاسن فيه فإنه يقول: «كان أبواه من أعمال واسط من الصابئة» فلا يبعد أن معروفاً كان من المندائيين الذين ذكرهم القرآن بإسم الصابئة وسماهم المسلمون «المغتسلة» لكثرة الإغتسال في شعائرهم الدينية، وقد أقام هؤلاء المندائيون في أرض البطائح بين البصرة وواسط، وكان مؤسس مذهبهم رجلاً يدعى الحسيح. ويظهر أنهم كانوا بقية فرقة «غنوصية» قديمة كما يدل على ذلك إسمهم فإذا لم يكن معروف الكرخي نفسه من أولئك المندائيين، فقد كان على كل حال على علم بمذهب صابئة البطائح ومن الغريب حقاً أن نجد بين الأقوال المأثورة عنه ذلك القول الذي ينسبه إليه صاحب تذكرة الأولياء وهو «غضوا أبصاركم إذا كان الكل من ذكر وأنثى». لأن فيه إشارة إلى مذهب المندائيين أو الحسيحيين وهو المذهب القائل بأن الكونين ذكر وأنثى [2].

ولكن نيكلسون إستدرك قوله السابق، فكتب بعد هذه المقالة تعقيباً في المجلة الملكية الآسيوية سنة ١٩٠٦ يقول فيه: «ولكنني منذ ذلك الحين عثرت على الأصل العربي لهذه الجملة في طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي وهو: قال الجنيد سمعت السري يقول: سمعت معروفاً الكرخي يقول:

---

(١) ابن الجوزي: صفوة الصفوة جـ ١ ص ٢٥٦ .

(٢) نيكلسون: في التصوف الاسلامي ص ١٦ ـ ١٧

«غضوا أبصاركم ولو عن شاة أنثى»[1]. ولا بد لي من أن أعترف بأن هذه العبارة لا صلة لها إطلاقاً بمذهب المندائيين، ولو أن دعواي العامة بأن معروفاً الكرخي كان متأثراً بمذهب المندائيين، لا تزال قائمة على الرغم من أنني لم أوفق بعد إلى تحديد وجوه الشبه بين مذهبه ومذهبهم[2]. فأين الدليل على ذلك؟ وما هذا التناقض من قبل عالم مستشرق كبير مثل نيكلسون؟ ألا يحق لنا أن نجعل الآية القرآنية: **﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم﴾** ومصدراً إسلامياً حقيقياً لقول معروف، بدلاً من الرجوع إلى مصدر آخر لا صلة له البتة بمعروف الذي أسلم وهو صبي صغير، وبدلاً من الوقوع في تناقض وتضارب الآراء.

وقد اتجه بعض المفكرين إلى القول بأن معروفاً الكرخي كانت تغلب عليه السمات الشيعية. ودليلهم على ذلك أنه أسلم على يد علي بن موسى الرضا[3]. وهو الذي شجعه على الزهد، وكان أيضاً من مواليه. وأنه أخذ الفيض عنه. وتعلم الطريق منه وتسلم منه منصب مشيخة المشايخ ثم ادعاؤهم أن أصحاب كتب التصوف يلزمونه صحبة الإمام الرضا إلى مماته وصفه حاجباً له، بل يجعلون موت معروف على باب دار علي بن موسى حين كسر الشيعة أضلعه بازدحامهم على الباب كما يقول السلمي[4].

ودليل آخر على تشيع معروف أن ابن السماك الذي تزهد بوعظه، كان مولى لبني عجل القبيلة التي أسست مدرسة للغلو ودولة له (أي للتشيع) أما

---

(١) السلمي: طبقات الصوفية ص ٨٨.

(٢) نيكلسون: في التصوف الاسلامي ص ١٧ وكذا الهامش.

(٣) هو أبو الحسن علي الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين وهو أحد الأئمة الإثني عشر على اعتقاد الإمامية، وكان المأمون قد زوجه ابنته أم حبيب وجعله ولي عهده، ولد سنة ١٥٣ بالمدينة وتوفي مسموماً سنة ٢٠٢، ابن خلكان وفيات الأعيان جـ ٢ ص ٤٣٢.

(٤) الشيبي: الصلة ص ٢٢٨ - ٢٤١.

قول معروف فهو: «نعوذ بالله من طول الأمل فإنه يمنع خير العمل»[1]. فهو متصل بما ذكر عن علي بن أبي طالب حين يقول: «إن أخوف ما أخاف اتباع الهوى وطول الأمل»[2] وأضيف إلى ذلك أن قول معروف السابق يتصل بقول علي بن موسى الرضا نفسه الذي أسلم على يديه:

كلنا يأمل مداً في الأجل ... والمنايا هي آفات الأمل

والزم القصد ودع عنك العلل ... لا تغرنّك أباطيل المنى

إنما الدنيا كظل زائل ... حل فيه راكب ثم ارتحل[3]

ولكن ردنا على هذا كله أن معروفاً الكرخي تأثر بالإسلام ككل، وبكل شخصياته على حد سواء فكان إسناده للأحاديث التي لها طابع يتصل بنوع الحياة الروحية التي كان يعيشها، ورأينا كيف أثر الحسن البصري في تصوفه، كل ذلك يجعلنا نؤكد أن صاحب الكرامات معروف الكرخي لم يكن شيعياً، بل هو متمسك بالمذهب السني المتكامل. بل أضيف إلى ذلك ما أورده كل من إبن النديم والقشيري مما يؤكد هذا الإتجاه، فيقول إبن النديم: إن جعفر الخلدي أخذ عن الجنيد، عن السري السقطي، عن معروفاً الكرخي، عن فرقد السنجي، عن الحسن البصري، وأخذ الحسن البصري عن أنس بن مالك، ولقي الحسن سبعين من البدريين[4] أما القشيري فيذكر أن الشبلي أخذ عن الجنيد، عن السري، عن معروف الكرخي، عن داود الطائي، وداود الطائي لقي التابعين[5]، ومثل هذه الأسانيد تؤكد لنا أن التصوف عامة وتصوف معروف خاصة له صلة وثيقة بالعصر الإسلامي الأول.

---

(١) أبونعيم: الحلية جـ ٨ ص ٣٦١.

(٢) الشيبي: الصلة ص ٦٩.

(٣) إبن كثير: البداية والنهاية جـ ١٠ ص ٢٤.

(٤) ابن النديم: الفهرست ص ٢٦٠.

(٥) القشيري: الرسالة ص ١٣٤.

وأخيراً، فقد توفي معروف الكرخي سنة ٢٠٠ هـ كما يؤكد الخطيب البغدادي وقد أباحه الله الجنة، إلا أن في نفسه حسرة حيث أنه خرج من الدنيا ولم يتزوج. قال معروف: «وددت أني كنت تزوجت». مات معروف ولكن ذكراه باقية، فقد قيل إنه رؤي في المنام فسئل: ما صنع الله بك؟ فقال:

موت التقى حياة لا انقطاع لها   قد مات قوم وهم في الناس أحياء [1]

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ١٠٦ - ٢٧٠.

الفصل الرابع

بشر بن الحارث الحافي
التصوّف والزهد

أولاً ـ حياته ومنزلته:

ليس الغرض من هذا الفصل، ذكر جانبين مختلفين من الحياة الروحية، خاصة وأن التصوف قد استتب أمره، وأصبحت له قواعده. فلن أتحدث هنا عن مرحلة الزهد المنظم الذي يوشك أن يتطور إلى التصوف بل الغرض الحقيقي هو اعتبار الزهد هنا عنصراً أساسياً من عناصر الحياة الروحية عند بشر. هذا العنصر الذي تتمثل فيه ثورة التصوف على الدنيا في كل ما ينطوي تحت ذلك الوصف العام الذي عنونت له بإسم «التصوف والزهد»، وإن كان يقال إن المتصوف غير الزاهد لا وجود له في البيئات الدينية، على العكس من وجود الزاهد غير المتصوف. إلا أنني قد تعودت دائماً أن أذكر الصفة الغالبة على حياة كل صوفي أؤرخ له. فإن الذي نتبينه من أقوال بشر الحافي. أنه من أصحاب العبادات وهم قوم يشتغلون بالزهد والعبادة مع ترك سائر الأشغال. وذلك على العكس من معروف الكرخي الذي كان همه الإشتغال بالفكر والتجريد أي تجريد النفس عن العلائق الجسمانية بعد أداء الفرائض.

هو أبو نصر بشر بن الحارث بن عبد الرحمن بن عطاء بن هلال بن ماهان بن عبدالله، وكان إسم عبد الله قبل أن يسلم على يد علي بن أبي طالب

هو «بعبور» وكان بشر من أبناء أهل خراسان، أصله من مرو من قرية من قراها يقال لها ماترسام. وهو من أولاد الرؤساء والكتاب، ولد سنة ١٥٠ هـ بمرو. نزل بغداد طلباً للحديث، وسكن بها ولم يملك بشر ببغداد ملكاً قط، وكان لا يأكل من غلتها ورعاً، لأنها من أرض السواد التي لم تقسم. يقول السخاوي في طبقات الأولياء إنه ثوري المذهب في الفقه والورع جميعاً[١]. وقد قيل إنه كان من كبار الصالحين، وأعيان الأتقياء المتورعين. وكان ممن فاق أهل عصره في الورع والزهد، وتفرد بوفور العقل، وأنواع الفضل، وحسن الطريقة واستقامة المذهب، وعزوف النفس وإسقاط الفضول[٢].

أما عن سبب تسميته بالحافي، فقد أجمع المؤرخون أنه جاء إلى إسكاف يطلب منه شسعاً لإحدى نعليه وكان قد إنقطع، فقال له الإسكافي: ما أكثر كلفتكم على الناس (ويقصد بهم هنا الصوفية) فألقى النعل من يده والأخرى من رجله، وحلف لا يلبس نعلاً بعدها فصار ذلك أسلوباً خاصاً به، وعلامة تميزه عن بقية الصوفية. فكان بشر في حداثته يطلب العلم ويمشي في طلبه حافياً ورأى أن طالب العلم يمشي في سبيل الله فأحب تعميم قدميه بالغبار. فكان أسفل قدمه أسود من التراب لكثرة مشيه حافياً، وكان سنده في ذلك قول الرسول: «من أغبرت قدماه في سبيل الله حرمهما على النار»[٣] يضاف إلى ذلك أن فضالة بن عبيد والي مصر رؤي أشعث حافياً فقيل له: «أنت الأمير وأنت هكذا؟ قال: نهانا رسول الله عن الإرفاء وأمرنا أن نحتفي أحياناً»[٤].

وكان بشر شاطراً (أي لصاً) في بدء أمره. فتاب واستغفر. وسبب توبته

(١) ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ ١ ص ٢٤٨، ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب جـ ٢ ص ٦٠، ابن سعد. الطبقات الكبير جـ ٧ القسم ٢ ص ٨٣ عني بتصحيحه وطبعه د. برنوميغر، طـ ليدن ١٣٣٢ هـ.

(٢) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٧ ص ٦٧.

(٣) ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب جـ ٢ ص ٦٠ - ٦١.

(٤) الشيبي: الصلة ص ٢٦٣.

أنه وجد رقعة فيها إسم الله عز وجل في أتون حمام فرفعها ورفع طرفه إلى السماء وقال: سيدي إسمك هنا ملقى يداس، ثم ذهب إلى عطار فاشترى بدرهم غالية وضمخ تلك الرقعة منها ووضعها حيث لا تنال، فأحيا الله قلبه وألهمه رشده وصار إلى ما صار إليه من العبادة والزهادة حتى قيل أنه رأى فيما يرى النائم كأن قائلاً يقول له: يا بشر طيبت إسمي لأطيبن إسمك في الدنيا والآخرة فجعل الله له شهرة وصيتاً وذكراً جميلاً بما حسن من أخلاقه وأزوى عن الناس ما قبح منها حتى لا تذكر إلا بالمحاسن وقد تحقق له ذلك [1]. فقد قيل إن رجلاً ذهب إلى بشر وقال له: إني رأيت رب العزة تعالى في المنام وهو يقول لي: إذهب إلى بشر فقل له: يا بشر لو سجدت لي على الجمر ما أديت شكري فيما قد بثثت لك ـ أو نشرت لك ـ في الناس. فقال له: أنت رأيت هذا؟ فقال: نعم رأيته ليلتين متتاليتين. فقال بشر لا تخبر به أحداً، ثم دخل وولى وجهه إلى القبلة وجعل يبكي ويضطرب ويقول: اللهم إن كنت شهرتني في الدنيا، ونوهت باسمي، ورفعتني فوق قدري على أن تفضحني في القيامة، الآن فعجل عقوبتي، وخذ مني بقدر ما يقوى عليه بدني [2].

وقد بلغ من رفيع قدره أن المأمون استشفع بأحمد بن حنبل في أن يأذن له في زيارته فأبى. وكان المأمون يقول: «لم يبق في هذه الكورة أحد يستحي منه غير هذا الشيخ بشر بن الحارث» [3]. وسئل أحمد بن حنبل عن مسألة في الورع فقال: «أستغفر الله، لا يحل لي أن أتكلم في الورع، وأنا آكل من غلة بغداد. لو كان بشر بن الحارث صلح أن يجيبك عنه فإنه كان لا يأكل من غلة بغداد ولا من طعام السواد يصلح أن يتكلم في الورع» [4]. بل يذكر لنا أبو نعيم الأصبهاني أن بشر بن الحارث قال: أدخل أحمد بن حنبل الكير فخرج

---

(١) ابن كثير: البداية والنهاية جـ ١٠ ص ٢٩٨، القشيري. الرسالة ص ١١ العروسي. نتائج الأفكار جـ ١ ص ٨٩.

(٢) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٧ ص ٧٨.

(٣) السلمي: طبقات الصوفية ص ٤٠.

(٤) ابن الجوزي: صفة الصفوة جـ ٢ ص ١٨٧ ـ ١٨٨.

ذهباً أحمر وآل عليه. فبلغ ذلك أحمد فقال: الحمد لله الذي أرضى بشراً بما صنعناه [1]. وربما كان ذلك بمناسبة قول أحمد بن حنبل بأن القرآن غير مخلوق وإمتناعه عن القول بغيره. وقد أورد الخطيب البغدادي كثيراً من الحكايات نستشف منها منزلة بشر بين الفقهاء والصوفية. من ذلك قول أحمد بن أبي خيثمة أن بشراً قد ذكر بين جماعة، فقال أبوه إن كان رجل تأدب بمذهب رجل - يعني سفيان الثوري - ففاقه، لقلت بشر لولا ما سبق لسفيان الثوري من السن والعلم. ونضيف إلى ذلك قول يحيى بن أكثم: «ما بلغنا عن عامر بن عبد قيس شيء لم يكن في قلب بشر مثله». وقول محمد بن المثنى عندما قال لأحمد بن حنبل: «ما تقول في هذا الرجل؟ فقال لي أي الرجال؟ فقلت له: بشر، فقال لي: سألتني عن رابع سبعة من الأبدال، أو عامر بن عبد قيس [2]. ما مثله عندي إلا مثل رجل ركز رمحاً في الأرض، ثم قعد على السنان، فهل ترك لأحد موضعاً يقعد فيه؟» وهنا إشارة واضحة من أحمد بن حنبل إلى الأبدال الذين سيكون لهم شأن كبير هم وغيرهم ويكونون للأولياء بمثابة «حكومة باطن» على رأسها «القطب» كما يقول نيكلسون. ونجد مثل ذلك أيضاً ما ورد عن الرسول ما معناه أن الله تعالى في الخلق سبعة قلوبهم على قلب إبراهيم عليه السلام. وسيأتي ذكر ذلك كله بمناسبة الحديث عن أبي بكر الكتاني أول من أشار إلى هذه الحكومة.

ولما قيل لأحمد بن حنبل مات بشر بن الحارث قال: مات رحمه الله وما له نظير في هذه الأمة إلا عامر بن عبد قيس، فإن عامراً مات ولم يترك شيئاً، وهذا قد مات ولم يترك شيئاً ثم قال: «لو تزوج كان قد تم أمره» والواقع أن بشر بن الحارث قد تنبه لمسألة الزواج، فقد قيل له: «لم لا تتزوج؟ فقال: لو

---

(١) أبو نعيم: الحلية جـ ٨ ص ٣٣٧.

(٢) هو عامر بن عبد الله بن عبد قيس، انتهى الزهد إليه وكان ممن تخرج على أبي موسى الأشعري في النسك والتعبد، ومنه لقن القرآن وعنه أخذ الطريقة. أبو نعيم الأصبهاني: الحلية جـ ٢ ص ٨٧ - ٩٤.

أظلني زمان عمر وأعطاني كنت أتزوج» وقيل له أيضاً: «لو تزوجت تم نسكك قال: أخاف أن تقوم بحقي ولا أقوم بحقها، قال تعالى: ﴿**ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف**﴾» يضاف إلى ذلك أن بشراً كان دائماً يقول «إن من لم يحتج إلى النساء فليتق الله تعالى، ولا يألف أفخاذهن. ولو أن رجلاً جمع أربع نسوة يحتاج إليهن ما كان مسرفاً» وقيل له: «لم لا تتزوج وتخرج عن مخالفة السنة؟ فقال: إني مشغول بالفرض عن السنة»، يعني بالفرض «مجاهدة النفس وتصفيتها من الأخلاق الرديئة»[1]. وهكذا لم يكن بشر بن الحارث مقلداً لرهبان النصارى ولم يكن إمتناعه عن الزواج خروجاً على مبادىء الإسلام، ولكنه كان يشعر في قرارة نفسه أنه ليس في حاجة إلى النسوة، وكل ميسر لما خلق له.

ولكننا نجد إتجاهاً جديداً عند أبي طالب المكي ذكره في كتابه «قوت القلوب» وهو إباحة العزوبة لجميع المسلمين بعد المائتين من الهجرة حيث يقول: «وفي خبر إذا كان بعد المائتين أبيحت العزوبة لأمتي، ولأن يربي أحدكم جرو كلب خير من أن يربي ولداً»، والخبر المشهور يؤكد ذلك وهو «خير الناس بعد المائتين الخفيف الحاذ الذي لا أهل له ولا ولد». ويظهر أن مثل هذه الأحاديث كان لها أثر في الفصل في هذه المسألة، فقد ظهر نظام الرهبنة في الإسلام حوالي هذا التاريخ تقريباً[2]. وقد رأينا أثر ذلك واضحاً عند معروف الكرخي الذي رغب عن الزواج، وها نحن نراه مرة أخرى عند بشر الحافي.

ولا شك في أن منزلة بشر بين الفقهاء والصوفية على حد سواء تتضح من قول إبراهيم الحربي أنه قد رأى رجالات الدنيا، ولم ير مثل ثلاثة: «أحمد بن حنبل وتعجز النساء أن تلد مثله، وبشر بن الحارث وكان مملوء من قرنه إلى قدمه عقلاً، وأبو عبيد القاسم بن سلام وكان كجبل نفخ فيه علم» يضاف إلى

---

(١) الشعراني: الطبقات الكبري جـ ١ ص ٦٢

(٢) نيكلسون: في التصوف الاسلامي ص ٥٧.

ذلك قوله: «إن بغداد ما أخرجت أتم عقلاً ولا أحفظ من لسانه من بشر بن الحارث حيث كان في كل شعرة منه عقلاً، وطىء الناس عقبه خمسين سنة، ما عرف له غيبة لمسلم. «لو قسم عقله على أهل بغداد صاروا عقلاء، وما نقص من عقله شيء» ومن ذلك قول أبي عبد الله بن الجلا أنه رأى ذا النون وكانت له العبارة، وسهلاً (التستري) وكانت له الإشارة، ورأى بشر بن الحارث وكان له الورع. إلا أنه كان شديد الميل إلى أستاذه بشر [1]، وهذ دليل قاطع على منزلة بشر بين المسلمين جميعاً.

ولذلك كله تجد الكلاباذي يذكر بشر بن الحارث ضمن من نطق بعلوم الصوفية، وعبر عن مواجيدهم، ونشر مقاماتهم، ووصف أحوالهم قولاً وفعلاً بعد الصحابة رضوان الله عليهم [2]، وكان ترتيبه الرابع في الطبقة الأولى من طبقات الصوفية للسلمي وقد ذكره ابن النديم ضمن أسماء الزهاد والعباد والصوفية، وأن له من الكتب، «كتاب الزهد» [3].

ومما يؤكد منزلة بشر وعلو كعبه في ميدان التصوف، أن ابن الجوزي الذي أفرد جزءاً كبيراً من كتابه «تلبيس إبليس» في نقد مسالك الصوفية، قد إستشهد بموقف بشر على خطأ مسلك متأخري الصوفية فيقول: «وقد رأينا جمهور المتأخرين منهم مستريحين في الأربطة من كد المعاش، متشاغلين بالأكل والشرب والغناء والرقص يطلبون الدنيا من كل ظالم، وأكثر أربطتهم قد بناها الظلمة ووقفوا عليها الأموال الخبيثة. وقد لبس عليهم إبليس أن ما يصل إليكم رزقكم، فأسقطوا عن أنفسكم كلفة الورع، فهمتهم دوران المطبخ والطعام والماء المبرد. فأين جوع بشر، وأين ورع سري، وأين جد الجنيد؟!» [4].

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٧ ص ٧٢ ـ ٧٣.

(٢) الكلاباذي: التعرف لمذهب.. ص ١١.

(٣) ابن النديم: الفهرست ص ٢٦١.

(٤) ابن الجوزي: ابليس ص ١٨٦.

ثانياً: ما رواه بشر بن الحارث من أحاديث:

رحل بشر الحافي في طلب العلم إلى مكة والكوفة والبصرة، وسمع من وكيع وعيسى بن يونس، وشريك بن عبد الله، وأبي معاوية، وأبي بكر بن عياش، وحفص بن غياث، وإسماعيل بن علية، وحماد بن زيد ومالك بن أنس، وأبي يوسف القاضي، وإبن المبارك، وهشيم، والمعافي بن عمران، والفضيل بن عياض، وأبي نعيم في خلق كثير. ويدل ذلك كله على منزلته بين أهل الحديث، إلا أنه لم يتصد للرواية. فلم يضبط عنه من الحديث إلا اليسير[1]. وكان لا يروي إلا الصحيح منه، غير أنه كره الرواية آخر الأمر. وربما ترجع كراهيته لذلك أنه كان يفتي في أول أمره وقد جرح كما يقول علي ابن خشرم وهو إبن عم بشر[2]. وقال رجل لبشر لم لا تحدث؟ قال: أنا أشتهي أحدث، وإذا اشتهيت شيئاً تركته. وقال: إني وإن أذنت للرجل وهو يحدث، فإنه عندي قبل أن يحدث أفضل كثيراً من كائن من الناس، وإنما الحديث اليوم طرق من طلب الدنيا ولذة، وما أدري كيف يسلم صاحبه، وكيف يسلم من يحفظه، لأي شيء يحفظه، وأني لأدعو الله أن يذهب به من قلبي ويذهب بحفظه من قلبي وإني لي كتب كثيرة قد ذهبت، وأراها توطأ ويرمى بها فما آخذها وإني لأهم بدفنها وأنا حي صحيح، وما أكره ترك ذاك خير عندي. وما هو من سلاح الآخرة، ولا من عدد الموت[3]. يضاف إلى ذلك قوله: لو أن رجلاً كان عندي في مثال سفيان ومعافي، ثم جلس اليوم يحدث ونصب نفسه، لانتقص عندي نقصاناً شديداً.

وإذا حاولنا التعرف على طريقة بشر في إثبات صحة الحديث، فما علينا إلا أن نقيم مقارنة بينه وبين أحمد بن حنبل فكان منهج ابن حنبل في «الجرح والتعديل» المرتبط بإثبات صحة الحديث، هو الإعتماد على شخصية المحدث.

---

(١) ابن الجوزي: صفة الصفوة جـ ٢ ص ١٨٩.

(٢) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٧ ص ٦٨.

(٣) المصدر السابق ص ٦٩ - ٧١.

أما منهج رجل الزهد والتصوف بشر الحافي، فكان يعتمد على فكرة الإتصال بين المحدثين، وهل هناك وصلة بينهم حتى يصح السند. فيقول عباس بن عبد العظيم العنبري: كنا عند أحمد بن حنبل فذاكره إنسان بحديث رواه عيسى بن يونس، فقال أحمد: ما روى عيسى بن يونس هذا الحديث، ثم قال: أستغفر الله فما يوجد إلا عند بشر بن الحارث قال عباس: فقلت أنا ما أجد سبيلاً إلى وصلة بشر إلا بهذا الحديث فجئت فسلمت عليه، وحكيت القصة وما قاله أحمد. قال فجعل يقول (أي بشر): ألبسني العافية، ألبسني العافية، إن هذا لبلاء وفتنة. يذكر حديث فيقال لا يصح إلا عند رجل! قال: أقول أنا في نفسي كم بين الرجلين؟ [1].

وقد ذكر أبو نعيم الأصبهاني ثلاثة أحاديث رواها بشر بن الحارث نلمح منها إتجاهاً سنياً، ولا نرى فيها تشيعاً كما يدعي بعض المفكرين أول هذه الأحاديث قال بشر بن الحارث حدثني زيد بن أبي الزرقاء حدثنا الوليد بن مسلم عن سعيد بن عبد العزيز عن يونس بن ميسرة عن عبد الرحمن بن أبي عميرة المزني أنه سمع رسول الله وذكر معاوية فقال: «اللهم اجعله هادياً مهدياً وأهد به».

والحديث الآخر: حدث بشر بن الحارث عن علي بن مسهر عن المختار بن فلفل عن أنس بن مالك قال: وجهني وفد المصطلق إلى رسول الله ﷺ فقال: «سله إن جئنا في العام القابل فلم نجدك إلى من ندفع صدقاتنا؟ قال فقلت له، فقال قل لهم: إدفعوا إلى أبي بكر. قال فقلت لهم فقالوا: قل له فإن لم نجد أبا بكر؟ قال فقلت له فقال: قل لهم إدفعوها إلى عمر. قال فقلت لهم فقالوا قل له: فإن لم نجد عمر؟ فقلت له فقال: إدفعوها إلى عثمان، وتباً لكم يوم يقتل عثمان».

أما الحديث الثالث: لم يكن مروياً عن الرسول، بل عن علي بن أبي

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، جـ ٧. ص ٧١.

طالب مما يؤكد هذا الإتجاه السني حدث بشر بن الحارث عن عبد الله بن داود الخريبي عن سويد ولي عمرو بن حريث قال سمعت علياً بن أبي طالب يقول على المنبر: إن أفضل الناس بعد رسول الله أبو بكر وعمر وعثمان رضي الله تعالى عنهم.

ونفس الحديث ولكن بصورة أخرى يصل سنده إلى أبي جحيفة وسمعه بشر من الحجاج بن المنهال حيث يقول أبو جحيفه: خطبنا علي بن أبي طالب على منبر الكوفة فقال: ألا إن خير الناس بعد رسول الله أبو بكر ثم عمر، ولو شئت أن أخبركم بالثالث لأخبرتكم، ثم نزل من على المنبر وهو يقول: عثمان، عثمان» (١). ونفس الحديث ذكره الخطيب البغدادي (٢).

وقد اتفق كل من أبي نعيم والسلمي في هذا الحديث، قال بشر بن الحارث: أخبرنا المعافي بن عمران عن إسرائيل عن مسلم الملائي عن حبة العرني عن علي رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: كلوا الثوم نيئاً، فلولا أن الملك(٣).

وروى بشر حديثاً يصل سنده إلى عائشة حيث قالت: «يا رسول الله هل على النساء قتال؟ قال نعم جهاد لا قتال فيه، الحج والعمرة».

وكانت رواية الأحاديث عند بشر تتصل إتصالاً مباشراً بالقدر الذي يكون به خلاص الإنسان ونجاته والإستفادة من حفظه الأحاديث وكتابتها للشهرة. فقد حكي عنه أنه قال لأصحاب الحديث أدوا زكـاة الحديث، قيل وما زكاة الحديث؟ قال: إعملوا من كل مائتي حديث بخمسة، يعني من كل مائتي حديث تكتبونها وتحفظونها كما يجب على أحدكم إذا ملك مائتي درهم خمسة دراهم (٤).

ومثل هذا القول نراه عند الغزالي الذي ذهب إلى أنه يجب على المريد

---

(١) أبو نعيم: الحلية جـ ٨ ص ٣٥٨ - ٣٥٩.

(٢) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٧ ص ٦٨.

(٣) السلمي: طبقات الصوفية ص ٣١ - ٣٢، أبو نعيم الحلية جـ ٨ ص ٣٥٧.

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٢١٤، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد جـ ٧ ص ٦٩.

تحصيل علم الشريعة بقدر ما يعمل بأوامر الله ويقف عن نواهيه. ولا يجب عليه من علم الشريعة سوى ذلك. وأما غير علم الشريعة فيكفيه أن يتعلم القدر الذي به خلاصه ونجاته. فقد قيل عن الشبلي رحمه الله أنه قال: إني خدمت أربعمائة أستاذ وقرأت عليهم أربعة آلاف حديث واخترت منها حديثاً واحداً وعملت به وتركت باقيها لأني تأملت في هذا الحديث الواحد فرأيت فيه خلاصي ونجاتي. وأيضاً رأيت أن علم الأولين والآخرين مندرج فيه وهو قوله ﷺ: «إعمل لدنياك بقدر مقامك فيها، واعمل لآخرتك بقدر بقائك فيها، واعمل لله بقدر حاجتك إليه، واعمل للنار بقدر صبرك عليها»[1].

ثالثاً: التصوف عند بشر:

سميت الصوفية صوفية لصفاء قلوبها ونقاء أسرارها، قال بشر: «الصوفي من صفا قلبه لله». إذن هذه هي السمة الرئيسية للتصوف عند بشر خاصة والصوفية للمسلمين عامة، وهذا هو الإتجاه الذي أحبذه بصفة دائمة وكما قلنا ذلك من قبل في الفصل الثاني من الباب الأول. فليس التصوف نسبة إلى الصوف الذي تميز بلبسه رهبان المسيحية. بل سوف نجد الحياة الروحية التي كان يحياها بشر بن الحارث إنما هي مستمدة أساساً من صفة الصفاء. وهذا يؤكد أن دعوى إشتقاق كلمة «صوفي» من الصوف، ليس لها من الصدق إلا صحة إشتقاقها اللغوي، فنيكلسون نفسه الذي يؤيد هذا الإشتقاق يعود فيعترف بضعف هذا الرأي كما ذكرنا ذلك من قبل.

وقد سبق تعريف التصوف عند معروف الكرخي مما يعطي هذا الرأي وهذا الإتجاه عندنا قوة وسنداً، وهو التعريف الذي يؤكد أن التصوف مشتق من الصفاء. يضاف إلى ذلك قول عمران الوركاني تخرق إزار بشر فقالت له أخته: يا أخي قد تخرق إزارك وهذا البرد، فلو جئت بقطن حتى أغزله؟ قال:

---

(١) أبو حامد الغزالي: خلاصة التصانيف في التصوف ص ١٤ - ١٥ عربها من الفارسية إلى العربية محمد أمين الكردي، القاهرة الطبعة الثانية.

فكان يجيء بإستارين[1] والثلاثة قال فقالت له إن الغزل قد اجتمع أفلا تسلم إزارك إن أردت السرعة؟ فقال لها: هاتيه قال فأخرجته فوزنه وأخرج ألواحه وأخذ يحسب الأساتير فلما رآها قد زادت فيه قال: كما أفسدتيه فخذيه[2]. وهنا نرى بشر يستخدم القطن، ولم يستعمل الصوف إزاراً له. بل كان يكره لبس الصوف: فقد سئل عن ذلك فشق عليه وتبين الكراهة في وجهه ثم قال: لبس الخزو المعصفر أحب إلي من لبس الصوف في الأمصار. وهذا يذكرنا بقول سفيان الثوري لرجل صوفي: «لباسك هذا بدعة»[3] أي أن أقطاب صوفية المسلمين لا يقبلون كل ما هو غير متفق مع مبادىء الكتاب والسنة.

ويتضح منهج بشر الحافي في طريقه إلى الله من هذا القول: «من أراد أن يكون عزيزاً في الدنيا سليماً في الآخرة، فلا يحدث ولا يشهد ولا يؤم قوماً، ولا يأكل لأحد طعاماً» فأساس التصوف عنده هو الزهد في كل ما لا ينفع للآخرة، حتى الحديث وروايته كرهه بشر وقد سبق تفصيل ذلك وهذا الإتجاه يؤكده ما أورده الشعراني في كتابه حيث يقول بشر: «كان العلماء رضي الله عنهم موصوفين بثلاثة أشياء صدق اللسان، وطيب المطعم، وكثرة الزهد في الدنيا. اليوم لا أعرف في هؤلاء أحداً فيه واحدة من هذه الخصال. فكيف أعبأ بهم، أو أبش في وجوههم؟ وكيف يدعي هؤلاء العلم وهم يتغايرون على الدنيا، ويتحاسدون عليها، ويجرحون أقرانهم عند الأمراء ويغتابونهم. كل ذلك خوفاً أن يميلوا إلى غيرهم بسحتهم وحطامهم. يا علماء السوء! أنتم ورثة الأنبياء وإنما ورثوكم العلم فحملتوه وزغتم عن العمل به، وجعلتم علمكم

---

(١) الاستار في العدد أربعة، وفي الزنة أربعة مثاقيل ونصف.

(٢) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٧ ص ٧٤ ابن الجوزي، صفة الصفوة جـ ٢ ص ١٨٥ - ١٨٦.

(٣) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص ٢٠٩ - ٢٠.

حرفة تكسبون بها معاشكم أفلا تخافون أن تكونوا أول من تسعر به النار»[1] وهنا نرى نزاعاً بين الصوفية والفقهاء.

وأساس هذا الزهد عنده هو «الورع» الذي يعتبره السراج الطوسي مقاماً شريفاًلقول الرسول: «ملاك دينكم الورع» ومثاله ما حكي عن بشر الحافي أنه حمل إلى دعوة، فوضع بين يديه طعام، فجهد أن يمد إليه يده فلم تمتد، ثم جهد فلم تمتد ثلاث مرات فقال رجل ممن كان يعرفه: «إن يده لا تمتد إلى طعام حرام أو فيه شبهة، ما كان أغنى صاحب هذه الدعوة أن يدعو هذا الرجل إلى بيته»[2]. وكان بشر يعمل المغازل ويعيش منها حتى مات، ولا يقبل من أحد عطية أو هدية سوى رجل من أصحابه ربما قبل منه قائلاً: «لو أن أحداً يعطي لله لأخذت منه. ولكن يعطي بالليل ويتحدث بالنهار»[3]. وهو في ذلك يختلف تمام الإختلاف عن معروف الكرخي الذي كان يقبل ما يهدى إليه من طيبات الطعام فيأكل منها ويقال له. إن أخاك بشراً لا يأكل من هذا فيقول: «أخي بشر قبضة الورع، وأنا بسطتني المعرفة. ثم قال: إنما أنا ضيف في دار مولاي، إذا أطعمني أكلت، وإذا جوعني صبرت، ما لي والإعتراض والتخير»[4]. وهنا نرى لأول مرة إشارة إلى مقام القبض والبسط وهو من أهم مقامات التصوف الإسلامي أما الصاحب الذي كان يقبل منه بشر عطية هو سري السقطي، وذلك لأنه قد صح عنده زهده في الدنيا، فهو يفرح بخروج الشيء من يده، ويتبرم ببقائه عنده فيكون له عوناً على ما يحب[5].

يضاف إلى ذلك قوله مؤكداً ما سبق أن أشرنا إليه: «إني لأشتهي الشواء منذ أربعين سنة. فما صفا لي درهمه»[6] ونجد تفسيراً لهذا القول عند أبي

---

(١) الشعراني: الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٦٢ - ٦٣.
(٢) السراج الطوسي: اللمع ص ٧٠ - ٧١.
(٣) ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب جـ ٢ ص ٦١.
(٤) زكي مبارك: التصوف الاسلامي جـ ٢ ص ١٢١
(٥) المصدر السابق جـ ١ ص ١٢١.
(٦) السلمي: طبقات الصوفية ص ٤٥.

العباس المرسي (توفي عام ٦٨٥ هـ) يوضح المعنى الذي يجب أن يفهم منه على الوجه الذي يناسب أحواله فيقول: «من ظن أن هذا الشيخ مكث أربعين سنة ما وجد درهماً حلالاً يشتري به شواء فقد أخطأ. من أين له في الأربعين سنة ما يأكل وما يلبس؟ وإنما المعنى في ذلك، أن هؤلاء قوم أصحاب مراتب لا يأكلون ولا يشربون ولا يدخلون في شيء، ولا يخرجون بشيء، ولا يخرجون من شيء إلا بإذن الله وإشارة منه، فلو أذن له في أكل الشواء لصفا له ثمنه» (١).

ولكن هل كان زهد بشر حباً لشهرة، أو كان فيه رياء؟ لقد قيل إن رجلاً أتى بشراً وهو يتكلم في الرضا والتسليم وقال له «يا أبا نصر! إنقبضت عن أخذ البر من يد الخلق لامامة الجاه. فإن كنت متحققاً بالزهدمنصرفاً عن الدنيا، فخذ من أيديهم ليمتحي جاهك عندهم، وأخرج ما يعطونك إلى الفقراء وكن بعقد التوكل تأخذ قوتك من الغيب». فاشتد ذلك على أصحاب بشر، فقال بشر: إسمع أيها الرجل الجواب، الفقراء ثلاثة: فقير لا يسأل وإن أعطي لا يأخذ، فذاك من الروحانيين إذا سأل الله أعطاه، وإن أقسم على الله أبرّ قسمه وفقير لا يسأل وإن أعطي قبل، فذاك من أوسط القوم عقده التوكل والسكون إلى الله تعالى، وهو ممن توضع له الموائد في حظيرة القدس. وفقير اعتقد الصبر ومدافعة الوقت، فإذا طرقته الحاجة خرج إلى عبيد الله وقلبه إلى الله بالسؤال. فكفارة مسألته صدقه في السؤال. فقال الرجل (وكان من المتصوفة) رضيت رضي الله عنك (٢).

والروحانيين في هذا النص السابق الذي عبر تعبيراً صادقاً ومخلصاً عن أحوال الفقراء ومقاماتهم ودرجاتهم ومنزلتهم من الله، هم من ارتفعت همتهم عن الخلق وعاشوا بدوام ذكرهم لمولاهم والقدس: أي الطهر، ومعناه أن قلبه مطهر من التدنس بالأغيار، ناظر إلى ما يجريه الله عليه بحسن الإختيار.

---

(١) حسن السندوبي: أبو العباس المرسي ص ٦٩ - ٧٠.

(٢) السلمي: طبقات الصوفية ص ٤٧، الشعراني. الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٦٢.

والنوع الثالث من الفقراء هو الذي لا يسأل حتى يصدق في جوعه واحتياجاته وعلامة صدقه فيهما أن يأخذ ما تدفع به ضرورته في وقته، «وفيها قاله بشر دليل على إختلاف المقامات» (١) وزهد بشر كان من النوع الأول حتى ليقال إن رجلاً قدم له طعاماً وقال له: «يا أبا نصر هذا من وجه طيب فإن رأيت أن تأكله فجعل بشر يمسه بيده ثم ضرب بيده إلى لحيته وقال: ينبغي أن أستحي من الله، إني عند الناس تارك لهذا وآكله في السر» (٢). ومما يؤكد كراهية بشر للشهرة والرياء معاً قوله: إن الصدقة أفضل من الحج والعمرة والجهاد، فذلك يركب ويرجع ويراه الناس، وهذا يعطي سراً لا يراه إلا الله عز وجل»، يضاف إلى ذلك قوله: «أن الرجل يكون مرائياً في حياته، مرائياً بعد موته. فقيل له كيف يكون مرائياً بعد موته؟ قال يحب أن يكثر الناس على جنازته (٣) وكان بشر لا يحب مقابلة الرجال مخافة الشهرة، وله في ذلك عبارة تؤكد هذه الناحية». «ما اتقى الله من أحب الشهرة» (٤).

وإذا كان أساس التصوف عنده الزهد المؤسس على الورع، فلا بد أن يكون مبني الورع الإيمان والصدق والإخلاص. كل هذه الأركان نجدها في قول بشر لتلميذه سري السقطي «إن الله خلقك حراً، فكن كما خلقك. لا ترائي أهلك في الحضر، ولا رفقتك في السفر، إعمل لله ودع الناس عنك» (٥). وقوله أيضاً: أشد الأعمال ثلاثة: الجود في القلة. والورع في الخلوة، وكلمة الحق عند من يخاف منه ويرجى (٦). يضاف إلى ذلك قوله: «من أراد أن يذوق طعم الحرية ويستريح من العبودية فليظهر السريرة بينه وبين الله تعالى» (٧).

---

(١) القشيري: الرسالة ص ٧٩. الهامش.
(٢) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٧ ص ٧٤.
(٣) ابن الجوزي: صفة الصفوة جـ ٢ ص ١٨٨.
(٤) المصدر السابق ص ١٨٤.
(٥) دائرة المعارف الاسلامية: مادة تصوف ص ٢٩٢.
(٦) القشيري: الرسالة ص ٥٤.
(٧) المصدر السابق ص ١٠٠.

ولكن هذه الأركان جميعها ترجع إلى مقام الخوف، وهو مقام لا يصير إليه الإنسان حتى يصبح من خوف ربه وكأنه قتل الناس جميعاً، هو المقام الذي بلغ به أويس القرني المكانة العليا، وأويس القرني هو الذي أحبه الرسول ووصفه ولم يره[١].

وكان بشر الحافي من هذا النوع الذي كان يشعر تماماً أنه مع ربه أبداً، فيترفع عن الهفوة الصغيرة، وكان يرى الله في كل شيء. فقد قيل إن رجلاً سأله عن مسألة، فأطرق ملياً ثم رفع رأسه، ثم أطرق ثم رفع رأسه قائلاً: اللهم إنك تعلم أني أخاف أن أتكلم، اللهم إنك تعلم أني أخاف أن أسكت، اللهم إنك تعلم أني أخاف أن تأخذني بين الكسوت والكلام[٢]، وقال رجل لبشر الحافي: «أراك تخاف الموت؟ فقال: المقدوم على الله عز وجل شديد[٣] يضاف إلى ذلك قوله «هب أنك لا تخاف، ويحك! ألا تشتاق؟!»[٤]. وهنا أيضاً نرى مقام الشوق إلى الله والحب له يحل محل مقام الخوف الذي كان سمة للحياة الروحية عند الحسن البصري وفي مدرسته. ولا شك في أن معروفاً الكرخي هو أول من نادى بهذا الإتجاه الجديد في التصوف الإسلامي وتابعه في ذلك بشر بن الحارث الحافي ويؤكد بشر مقام الخوف مرة أخرى فيقول لبعض الرجال «أنتم الداء! أرى وجوه قوم لا يخافون متهاونين بأمور الآخرة»[٥]، وبشر يحاول أن يمزج الحب بالخوف.

ولكن هذا النوع من التصوف عند بشر يرجع إلى قول الإمام الأول للصوفية الحسن البصري: «.. إن لله عز وجل عباداً كمن رأى أهل الجنة في الجنة مخلدين، وكمن رأى أهل النار في النار مخلدين، قلوبهم محزونة

---

(١) طه عبد الباقي سرور: شخصيات صوفية ص ٨٦، ط القاهرة ١٩٤٨.
(٢) ابن الجوزي: صفة الصفوة جـ ٢ ص ١٨٧.
(٣) القشيري: الرسالة ص ٦٠.
(٤) السلمي: طبقات الصوفية ص ٤٤.
(٥) المصدر السابق ص ٤٦.

وشرورهم مأمونة. حوائجهم خفيفة، وأنفسهم عفيفة، صبروا أياماً قصاراً تعقب راحة طويلة. أما الليل فمصافة أقدامهم، تسيل دموعهم على خدودهم، يجأرون إلى ربهم: ربنا، ربنا وأما النهار فحلماء علماء بررة أتقياء، كأنهم القداح، ينظر إليهم الناظر فيحسبهم مرضى، وما بالقوم من مرض، أو خولطوا، ولقد خالط القوم من حبهم لربهم، وذكر الآخرة أمر عظيم[1].

ولا يفوتني أن أشير إلى نقطة هامة في التصوف الإسلامي عامة، وتصوف بشر خاصة، هذه النقطة نلمح فيها أثر الرهبان المسيحيين في زهاد المسلمين إلى حد ما وهذا الأثر المسيحي - إن وجد - انتقل إلى بشر بطريق غير مباشر. فقد انتقل إليه عن طريق إبراهيم بن أدهم الذي كان يميل دائماً إلى السياحة والسفر فيذكر لنا ابن كثير أن أحمد بن محمد الحلبي قال: «سمعت سرياً السقطي يقول سمعت بشر بن الحارث الحافي يقول: قال إبراهيم بن أدهم: وقفت على راهب فأشرف علي فقلت له عظني فأنشأ يقول:

خذ عن الناس جانبا كن بعدوك راهبا
إن دهراً أظلني قد أراني العجائبا

قلب الناس كيف شئت تجدهم عقاربا

قال بشر فقلت لإبراهيم: هذه عظة الراهب لك، فعظني أنت، فأنشأ يقول:

توحش من الإخوان لا تبغ مونسا ولا تتخذ خلاً ولا تبغ صاحبا
وكن سامري الفعل من نسل آدم وكن أوحدياً ما قدرت مجانبا
فقد فسد الإخوان والحب والأخا فلست ترى إلا مذوقاً كاذبا
فقلت ولولا أن يقال مد هذه وتنكر حالاتي لقد صرت راهبا

---

(١) عبد الباقي سرور: شخصيات صوفية ص ٨١.

قال سري فقلت لبشر هذه موعظة إبراهيم لك، فعظني أنت، فقال: «عليك بالخمول، ولزوم بيتك، فقلت بلغني عن الحسن أنه قال: لولا الليل وملاقاة الإخوان، ما باليت متى مت، فأنشأ بشر يقول:

يا من يسر برؤية الإخوان ... مهلاً أمنت مكايد الشيطان
خلت القلوب من المعاد وذكره ... وتشاغلوا بالحرص والخسران
صارت مجالس من ترى وحديثهم ... في هتك مستور وموت جنان [1]

ولا يمكن أن أترك هذه اللقاءات التي حدثت بين هؤلاء الرجال المصطفين الأخيار، دون أن أعقد عدة ملاحظات حول هذه الأحاديث التي تمس شغاف القلوب.

أولاً: إن إبراهيم بن أدهم كان يقول: «تعلمت المعرفة من راهب (مسيحي) يقول له سمعان وكان يقول له: أنظر كيف تكون بعز من تعبده يا حنيفي. أقبل على ربك» [2].

ثانياً: إن وفاة إبراهيم بن أدهم كانت على أكثر تقدير سنة ١٦١ هـ بالشام، ومولد بشر الحافي كان سنة ١٥٠ هـ بمرو. فالمقابلة تمت إذن بينهما وعمر بشر بن الحارث لا يتجاوز الحادية عشرة، وهذا ممكن وجائز.

ثالثاً: إذا اعتمدنا على قول ابن كثير أن إبراهيم بن أدهم وقف على راهب، ولم يخبرنا من أي نوع كان هذا الراهب. فإننا لا نشك في أن هذا الراهب كان مسيحياً بناء على الملاحظة الأولى، وإن كانت الكلمة استخدمت في الأوساط الصوفية وعند الزهاد أحياناً.

فلاحظ أن كلمة «راهب» كان فيها ما يشير إلى المعاني التعليمية فقد قال الرشيد: «كان أبو العباس عيسى بن علي راهبنا وعالمنا أهل البيت». كما كان

---

(١) ابن كثير: البداية والنهاية جـ ١٠ ص ١٤٢.
(٢) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص ١٦٢ ـ ١٦٣.

في كلمة «القس» معنى الخشوع، ومنه عبد الرحمن القس الذي لقب بذلك لورعه، وهو الذي عشق سلامة المغنية التي سميت سلامة القس [1].

يضاف إلى ذلك كله أن أبا نعيم الأصبهاني ذكر أن أبا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث يقال له راهب المدينة، ويقال له أيضاً راهب قريش لكثرة صلاته، وكان فقيهاً عابداً[2]. هذا هو موقفي دون تحيز لأحد هذه الأقوال حتى لا يخلو التأريخ عندنا من قاعدة النزاهة والموضوعية.

بقيت نقطة هامة وأخيرة نضيفها إلى تصوف بشر الحافي وتتصل إتصالاً وثيقاً بالتصوف الإسلامي كله، وهي اعتقاد المتصوفة بأن الخضر لا يزال حياً لم يمت. فقد ذكر ابن حزم أن المتصوفة قد أخذوا هذه الفكرة من الشيعة. وذلك على الرغم من أن هذا البقاء ليس له دخل بفكرة المهدية عندهم ولكن ابن حزم يقرنها بفرقة الشيعة، والظاهر أن هذه الفكرة أصل للمهدية التي دخلت التصوف فيما بعد [3] ولكن رؤية الخضر عليه السلام ليس إلا نوع من الكرامة. فيقول الإمام القشيري عن بشر أنه قال: «دخلت الدار فإذا أنا برجل فقلت من أنت؟ دخلت داري بغير إذني! فقال: أخوك الخضر. فقلت: ادعو الله لي. فقال: هوِّن عليك طاعته. فقلت زدني. فقال: وسترها عليك»[4].

ولقد ذكر «أن إبراهيم بن أدهم رأى أيضاً داود عليه السلام الذي علمه «إسم الله الأعظم» ثم رأى بعده الخضر الذي أكد ذلك»[5].

وأخيراً، فقد توفي بشر بن الحارث الحافي قبل الخليفة المعتصم بستة أيام سنة ٢٢٧ هـ، وشهده خلق كثير من أهل بغداد، وأخرجت جنازته قبل صلاة

---

(١) زكي مبارك: التصوف الاسلامي جـ ١ ص ٧٤.
(٢) أبو نعيم: الحلية جـ ٢ ص ١٨٧.
(٣) الشيبي: الصلة ص ١٤١.
(٤) القشيري: الرسالة ص ١٧٣.
(٥) السلمي: طبقات الصوفية ص ٣٠ ـ ٣١.

الصبح، ولم يحصل في القبر إلا في الليل وكان نهاراً صائفاً. وكان هذا شرف الدنيا قبل شرف الآخرة، يدل دلالة قاطعة على منزلة بشر وحب الناس وتقديرهم له. ويذكر المؤرخون أنه قيل إن الله قد غفر له ولكل من تبع جنازته ولكل من أحبه يوم القيامة (١).

رابعاً: أخوات بشر:

والذي يؤكد مرة أخرى منزلة بشر في تاريخ التصوف الإسلامي، أن يكون له أخوات فاضلات عفيفات يزدنه شرفاً فوق شرف، وعزة وفخاراً. فكان لبشر ثلاث أخوات وهن: مضغة، ومخة، وزبدة، وكن زاهدات عابدات ورعات. وأكبرهن مضغة. ماتت قبل موت أخيها بشر. فحزن عليها حزناً شديداً، وبكى بكاءً كثيراً فقيل له في ذلك، فقال: قرأت في بعض الكتب أن العبد إذا قصر في خدمة ربه سلبه أنيسه، وهذه أختي مضغة كانت أنيستي في الدنيا (٢).

وكانت مخة من بين أخوات بشر تقصد أحمد بن حنبل وتسأله عن الورع والتقشف وكان ابن حنبل يعجب بمسائلها. فقد حكي أنها جاءت إليه وقالت له: إني امرأة رأس مالي دانقان، أشتري القطن فأغزله وأبيعه بنصف درهم فأتقوت بدانق من الجمعة إلى الجمعة، فمر ابن طاهر الطائف ومعه مشعل فوقف يكلم أصحابه المسالح. فاستغنمت ضوء المشعل فغزلت طاقات ثم غاب عني المشعل، فعلمت أن لله فيَّ مطالبة، فخلصني خلصك الله. فقال لها: تخرجين الدانقين ثم تبقين بلا رأس مال حتى يعوضك الله خيراً منه. وكان أحمد بن حنبل يقول: سؤالها لا يحتمل تأويلاً آخر غير هذا، وذلك لأنها كانت أخت بشر بن الحارث، ولأنها كانت أيضاً صادقة كل الصدق في

---

(١) ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب جـ ٢ ص ٦١، ابن سعد الطبقات الكبيرة جـ ٧ القسم ٢ ص ٨٣.

(٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ ١ ص ٢٤٩.

ورعها، فلا بد أن يصدق معه في النصيحة ويعطيها جواباً يتفق مع مقامها وحالها الذي يندر أن يوجد عند غيرها.

وكانت تقول لأحمد بن حنبل: «يا أبا عبد الله أنين المريض شكوى؟ قال: أرجو أن لا يكون شكوى، ولكنه اشتكاء إلى الله عز وجل». وقال أحمد: «ما سمعت قط إنساناً يسأل عن مثل هذا، ولما علم أنها أخت بشر قال: محال أن تكون مثل هذه إلا أخت بشر».

أما عن زبدة الأخت الأصغر لبشر فكانت تكنى أم علي، فكانت تقول: أثقل شيء على العبد الذنوب، وأخفه عليه التوبة، فما له لا يدفع أثقل شيء بأخف شيء. وكان بشر يقول: «تعلمت الورع من أختي، فإنها كانت تجتهد أن لا تأكل ما لمخلوق فيه صنع»[1].

(١) ابن الجوزي: صفة الصفوة جـ ٢ ص ٢٩٤ ـ ٢٩٦.

الفصل الخامس

الحارث المحاسبي
التصوّف السنّي

أولاً: حياته ومنزلته:

حتى نستطيع الإحاطة بحياة المحاسبي ومنزلته التي فاقت كل وصف وتقدير، علينا أن نقدم له بلمحة ولو بسيطة عن طبيعة التصوف السني وخصائصه الجوهرية، وأهم شخصياته في مدرسة بغداد، هذه الشخصيات التي وضعت أهم أسس التصوف السني وقواعده وشروطه حتى أصبح علماً يعتد به في الفكر الإسلامي لأنه قام على الكتاب والسنة. الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال الصحابة والتابعين.

نقول إذن، لقد اختص الصوفية المحققون من أهل السنة في معتقدهم وسلوكهم الذي يجب أن يكون مؤسساً على الشرع، باستنباط حقائق الشرع من ظاهر معاني الكتاب ومدلولاته العقلية، ثم جعلوا الشرع بألفاظه ومعانيه معياراً لتلك الحقائق العليا المستنبطة في مجموع الشريعة كتاباً وسنة، وإرجاع القضايا إلى نصوص الشرع بعد التفقه فيه والتأدب بأدبه، قبل أن يسلكوا طريق التصوف ثم الإهتداء ثانياً، بهدي الكتاب والسنة حال سلوكهم. كل ذلك مع الإمعان المستوعب في مدلول السنة والكتاب إلى أسمى وأعمق معانيها، جازمين بأن الشريعة إيمان فأعمال فأخلاق ولذا كان صوفية أهل السنة هم علماء بعلوم الشرع، وعلماء بنظم المعتقد على أساس العقل، وعلماء بالله والنفس ثم إن التصوف السني لما كان مختلطاً مع الفقه كان إسلامياً بحتاً.

كل هذا سوف نراه واضحاً كل الوضوح في صوفية مدرسة بغداد من أهل السنة مبتدئاً بأكبر ممثل لهذه المدرسة، ألا وهو الحارث المحاسبي (توفي عام ٢٤٣ هـ)، ومختتماً بجعفر الخلدي (توفي عام ٣٤٨ هـ) الذي كان إليه المرجع في علوم القوم وكتبهم وحكاياتهم وسيرهم. ونستطيع القول بأن التصوف الإسلامي قد تميز بالنمو والإزدهار في هذه الفترة التي تبدأ منذ النصف الأول من القرن الثالث حتى النصف الأول من القرن الرابع الهجري.

ويؤكد القشيري في رسالته بأن خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة، قد انفردوا باسم التصوف. وقد ذكر مشايخ هذه الطريقة وأقوالهم ليدل على تعظيمهم للشريعة. والإقتداء الدقيق بسنة الرسول. وحينئذ يقول ابن خفيف: «إقتدوا بخمسة من شيوخنا، والباقون سلموا لهم حالهم، الحارث بن أسد المحاسبي، والجنيد بن محمد، وأبو محمد رويم، وأبو العباس بن عطاء، وعمرو بن عثمان المكي، لأنهم جمعوا بين العلم (اي الشريعة) والحقائق» [(١)]. ولم يقف الأمر عند حد تأسيس هذا المذهب وكثرة مشايخه الذين أعانوا على هذا التأسيس إما تصريحاً أو تلميحاً، بل يتجاوزه إلى أمر آخر ذلك أن الصوفية أخذوا منذ هذه الفترة ينظمون أنفسهم طوائف وطرقاً يخضعون فيها لنظم خاصة بكل طريقة، وكان قوام هذه الطرق طائفة من المرتدين يلتفون حول شيخ مرشد يسلكهم ويبصرهم على الوجه الذي يحقق كمال العلم وكمال العمل [(٢)].

وكان من هذه الطرق أو الفرق التي ظهرت في التصوف الإسلامي عامة في عصره الذهبي، وفي التصوف البغدادي خاصة، وهو عصر التصوف البحث الذي شهد معظم كبار الصوفية المبتكرين، وكان التصوف فيه بعيداً - نسبياً - عن الإختلاط بالفلسفة وعلوم الأسرار، كانت هذه الفرق عشراً. فقد

---

(١) القشيري: الرسالة ص ١٢.

(٢) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٨ ص ٢١١.

قسم الهجويري (توفي عام ٤٥٦ هـ) هذه الفرق إلى إثنتي عشرة فرقة، قبل منها عشراً ورد إثنتين وضعهما تحت إسم الحلولية. أما العشرة المقبولة فأطلق عليها أسماء مؤسسيها [(١)].

وقد انتخبت من هذه الفرق أربعاً فقط تمثل مدرسة بغداد، مضيفاً إليها فرقة السقطية وهم على التوالي:

١ ــ المحاسبية: نسبة إلى الحارث بن أسد المحاسبي.

٢ ــ السقطية: نسبة إلى السري السقطي.

٣ ــ الجنيدية: نسبة إلى أبي القاسم الجنيد.

٤ ــ النورية: نسبة إلى أبي الحسين النوري.

٥ ــ الخرازية: نسبة إلى أبي سعيد الخراز.

والخمسة المنتخبة ممن اجتمع لهم علم الظاهر والباطن ويمثلون التصوف السني الحقيقي، فهم على الترتيب حسب وفياتهم: الحارث المحاسبي، السري السقطي، أبو الحسين النوري، أبو القاسم الجنيد، وأخيراً جعفر بن نصير الخلدي. أما أبو سعيد الخراز سوف نخصص له فصلاً مستقلاً باسم «التصوف والصدق، أو الطريق إلى الله» في كتاب أسميناه «أعلام التصوف في الإسلام».

أما عن الحارث بن أسد، أبو عبد الله المحاسبي، فقد كان أحد من اجتمع له الزهد والمعرفة بعلم الظاهر والباطن. وله كتب كثيرة في الزهد، وفي أصول الديانات، والرد على المخالفين من المعتزلة والرافضة وغيرهما، وكتبه كثيرة الفوائد جمة المنافع. وقد ذكر أبو علي بن شاذان يوماً كتاب الحارث في الدماء، فقال: «على هذا الكتاب عول أصحابنا في أمر الدماء التي جرت بين الصحابة» ونرجو أن نهتدي إلى هذا الكتاب، فهو لم يصلنا حتى الآن.

---

(١) السلمي: طبقات الصوفية ص ٥٦.

وكان المحاسبي من علماء مشايخ القوم بعلوم الظاهر، وعلوم المعاملات والإشارات. له التصانيف المشهورة منها: كتاب الرعاية لحقوق الله، وغيره (مثل كتاب التوهم: عني بنشره الدكتور أ. ج. آربري، وكتاب الوصايا: لا يزال مخطوطاً) أما السبكي فقد ذكر المحاسبي ضمن طبقات الشافعية، وهو في الطبقة الأولى فيمن عاصر الشافعي (توفي عام ٢٠٤ هـ بمصر) واختار مذهبه وقد كان إمام المسلمين في التصوف والحديث والكلام، وكتبه في هذه العلوم أصول من يصنف فيها، وإليه ينسب أكثر متكلمي الصفاتية [١]. وقال عنه أيضاً إنه لو لم يكن في أصحاب الشافعي في الفقه والكلام والأصول والقياس والزهد والورع والمعرفة إلا الحارث المحاسبي، لكان مغبراً في وجوه مخالفيه. وقد قال جمع من الصوفية إن كتبه تبلغ مائتي مصنف [٢] وهو بصري الأصل مات ببغداد سنة ٢٤٣ هـ ويقول عنه أبو نعيم الأصبهاني بأنه كان لألوان الحق شاهداً ومراقباً، ولآثار الرسول عليه السلام مساعداً ومصاحباً، تصانيفه مدونة مسطورة، وأقواله مبوبة مشهورة، وأحواله مصححة مذكورة كان في علم الأصول راسخاً وراجحاً، وعن الخوض في الفضول جافياً وجانحاً، وللمخالفين الزائفين قامعاً وناطحاً، وللمريدين والمنيبين قابلاً وناصحاً. وقيل إن فعل ذوي العقول، الأخذ بالأصول، والترك للمفضول، واختيار ما اختاره الرسول ﷺ [٣].

وقد ذكر ابن النديم أن للحارث من الكتب: «كتاب التفكر والإعتبار»، وأنه كان من الزهاد المتكلمين على العبادة والزهد في الدنيا، والمواعظ، وكان فقيهاً متكلماً مقدماً [٤] بل إنه أحد الأعلام المذكورين المشهورين المشهود لهم

---

(١) الصفاتية هم من المثبتة الذين أثبتوا لله صفات لا هي ذاته ولا هي غير ذاته وأهم ممثليهم في العالم الاسلامي هم ابن كلاب والمحاسبي وقد انتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية النشار. نشأة فكر جـ ١ ص ١٢٨.

(٢) ابن تقي الدين السبكي: طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٣٧، ط القاهرة الأولى.

(٣) أبو نعيم: الحلية جـ ١٠ ص ٧٢ ـ ٧٤.

(٤) ابن النديم: الفهرست ص ٢٦١.

بالفضل الذين جمعوا علوم المواريث إلى علوم الإكتساب الذين سمعوا الحديث وجمعوا الفقه والكلام واللغة وعلم القرآن، تشهد بذلك كتبهم ومصنفاتهم وكان ضمن من صنفوا في المعاملات [1].

ويؤكد الغزالي في كتابه «إحياء علوم الدين» إن المحاسبي خير الأمة في علم المعاملة، وله السبق على جميع الباحثين عن عيوب النفس وآفات الأعمال، وكلامه جدير بأن يحكى على وجهه [2] ويرجع إلى هذا السبب في تسميته بالمحاسبي ولكثرة محاسبته لنفسه.

ثانياً: الحارث المحاسبي وأحمد إبن حنبل (توفي عام ٢٤١ هـ):

كان الإمام أحمد بن حنبل شديد النكير على من يتكلم في علم الكلام خوفاً أن يجر ذلك إلى ما لا قصد. ولا شك أن السكوت عنه ما لم تدع إليه الحاجة أولى، والكلام فيه عند فهد الحاجة بدعة وكان الحارث قد تكلم في شيء من مسائل الكلام. وقد قيل إن أحمد بن حنبل قد هجره بهذا السبب. ويقول السبكي: «والظن بالحارث أنه إنما تكلم حين دعت الحاجة ولكل مقصد» [3] وعلى الرغم من أن الصوفية يعتبرون إبن حنبل أحد أئمتهم، إلا أنه كان لا يعجبه من الصوفي أن يتكلم في علم الكلام أو أن يكثر من الشطحات الصوفية ولقد كان بينه وبين الحارث صحبة، فلما سمعه تكلم في خلق القرآن نصح بالبعد عنه[4]. ولكن هذا الزعم غير صحيح بالمرة، وذلك لأن المحاسبي لم يقل بخلق القرآن، بل كان يقرر أن كلام الله صفة لله تعالى في ذاته غير مخلوق، ولما كان القرآن كلام الله تعالى على الحقيقة وأنه ليس

---

(١) الكلاباذي: التعرف لمذهب ص ١٢.

(٢) العروسي. نتائج الأفكار جـ ١ ص ٩٤.

(٣) السبكي: طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢٩.

(٤) أحمد عبد الجواد الدومي: أحمد بن حنبل بين محنة الدين ومحنة الدنيا ص ٢٥١، ط القاهرة، ١٧٦١.

بمخلوق[1]، فسيتبع ذلك بالضرورة أن يكون القرآن عند المحاسبي وغيره من أهل السنة والسلف غير مخلوق.

بقي إذن الشطر الثاني من هذه الخصومة بينهما. فقد قيل لأحمد بن حنبل أن الحارث المحاسبي يتكلم في علوم الصوفية ويحتج لها بالآي والحديث. فهل لك أن تسمع كلامه من حيث لا يشعر؟ حينئذ حضر ليلة معه إلى الصباح، ولم ينكر من أحواله ولا من أحوال أصحابه شيئاً، فسئل عن ذلك فقال: لأني رأيتهم لما أذن بالمغرب تقدم فصلى، ثم حضر الطعام فجعل يحدث أصحابه وهو يأكل وهذا من السنة فلما فرغوا من الطعام وغسلوا أيديهم جلس وجلس أصحابه بين يديه وقال من أراد منكم أن يسأل عن شيء فليسأل. فسألوه عن الرياء والإخلاص وعن مسائل كثيرة فأجاب عنها واستشهد بالآي والحديث. فلما مر جانب من الليل أمر الحارث قارئاً يقرأ فقرأ فبكوا وصاحوا وانتحبوا، ثم سكت القارىء. فدعا الحارث بدعوات خفاف ثم قام إلى الصلاة، فلما أصبحوا اعترف أحمد بفضله قائلاً: كنت أسمع من الصوفية خلاف هذا، أستغفر الله العظيم[2].

وقد طلب أحمد بن حنبل من إسماعيل بن إسحق السراج أن يهيىء له مجلساً عند حضوز الحارث وأصحابه بحيث يسمع كلامهم ويراهم ولا يرونه. فبكى الإمام أحمد حتى غشي عليه متأثراً بموعظة الحارث حتى قال: «ما أعلم أني رأيت مثل هؤلاء القوم، ولا سمعت في علم الحقائق مثل كلام هذا الرجل، ومع هذا فلا أرى لك صحبتهم ثم قام وخرج»، وكان تعليق السبكي على هذه الحكاية هو «تأمل هذه الحكاية بعين البصيرة، واعلم أن أحمد بن حنبل إنما لم ير لهذا الرجل صحبتهم لقصوره عن مقامهم. فإنهم في مقام

---

(١) الكلاباذي: التعرف لمذهب ص ١٨ ـ ١٩.
(٢) الشعراني: الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٦٤.

ضيق لا يسلكه كل أحد فيخاف على سالكه، وإلا فأحمد قد بكى وشكر الحارث هذا الشكر، ولكل رأي واجتهاد»[1].

ويتفق البيهقي مع السبكي في هذا الرأي، مضيفاً وجهة نظر أخرى حين يذهب إلى أنه من المحتمل أن يكون قد كره له صحبتهم لأن الحارث ـ وإن كان زاهداً ـ فإنه كان عنده شيء من علم الكلام، وكان أحمد يكره ذلك. أو كره له صحبتهم من أجل أنه لا يطيق سلوك طريقتهم وما لهم عليه من الزهد والورع أما ابن كثير فكان موقفه مخالفاً تماماً لكلا الإتجاهين عند السبكي والبيهقي، حيث يذهب إلى أن سبب كراهية الإمام أحمد لهذه الصحبة للحارث وأصحابه، هو أن في كلامهم من التقشف وشدة السلوك التي لم يرد بها الشرع، وكذلك التدقيق والمحاسبة الدقيقة البليغة ما لم يأت بها أمر[2].

وأضيف هنا ملاحظة ملفتة للنظر تعبر تعبيراً واضحاً عن أثر كراهية أحمد ابن حنبل لمصاحبة الحارث المحاسبي، فقد قيل إن المشيعين لجنازة الحارث لم يتجاوزوا أربعة أشخاص وذلك بعد أن هجره الإمام أحمد بن حنبل. فقد اختفى الحارث المحاسبي في دار ببغداد ومات فيها. ولكن هل كان هذا تنفيذاً لوصيته بقلة المشيعين، أم أن الرأي العام تأثر بخصومة الإمام أحمد له، خاصة وأن هذا العصر اتسم بتقدير العلماء في حياتهم وبعد مماتهم. وهذا هو ما حدث بالفعل لكل من معروف الكرخي وبشر الحافي الذي حشد الناس لجنازته.

وهكذا نرى الإمام أحمد وهو الفقيه، كان يميل إلى الصالحين ويهش للفقراء منهم خاصة. وحكاياته مع معروف الكرخي وبشر الحافي تؤيد ذلك وتؤكده ولذلك فإني أعتبر خصومته للحارث المحاسبي أملاها كلامه في علم

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٣٩ ـ ٤٠.

(٢) ابن كثير: البداية والنهاية جـ ١٠ ص ٣٢٩.

الكلام عامة، لا بالنسبة لمشكلة خلق القرآن التي ينكرها المحاسبي مثله في ذلك مثل ابن حنبل، وهي ليست خصومة مع الصوفية.

بقيت نقطة أخيرة في الصلة بينهما أحب أن أنبه إليها، وهي أن الأستاذ المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي قد قال نقلاً عن ابن تيمية أن ابن حنبل كان يسأل الحارث في بعض المسائل ويقول: «ما تقول فيها يا صوفي؟»[1] ولكن هذه العبارة قد أسندت عن أبي حمزة نفسه حيث يقول أبو حمزة الصوفي، محمد بن إبراهيم، وقد جالس أحمد بن حنبل وبشر الحافي: «كان الإمام أحمد بن حنبل يسألني في مجلسه عن مسائل ويقول: ما تقول فيها يا صوفي؟»[2].

ثالثاً: إسناده للحديث:

حدث الحارث المحاسبي عن يزيد بن هارون، وطبقته، وروى عنه أبو العباس بن مسروق الطوسي، وأحمد بن عبد الجبار الصوفي، والشيخ الجنيد واسماعيل بن إسحق السراج، وأبو علي الحسين بن حران الفقيه وغيرهم[3]. وقد ذكر الخطيب البغدادي له حديثين ويتفق معه في ذلك أبو نعيم الأصبهاني أما السلمي فيتفق معهما في حديث واحد أورده.

قال الحارث بن أسد العنزي المحاسبي: حدثنا يزيد بن هارون حدثنا شعبة عن القاسم بن أبي بزة عن عطاء الكيخراني عن أم الدرداء عن أبي الدرداء قال؛ قال رسول الله: «أثقل ما يوضع في الميزان حسن الخلق»[4].

والحديث الذي ذكره الخطيب البغدادي هو: «أفضل ما يوضع في ميزان العبد يوم القيامة حسن الخلق»[5].

---

(١) د. عفيفي: التصوف الثورة ص ٢٨.

(٢) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ١ ص ٣٩٠، القشيري: الرسالة ص ٣٤، الشعراني، الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٨٥.

(٣) السبكي: طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٣٧.

(٤) السلمي: طبقات الصوفية ص ٥٦ ـ ٥٧.

(٥) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٨ ص ٢١٢.

وحديث أبو نعيم الأصبهاني: «ما يوضع في الميزان أفضل من خلق حسن»[1].

أما الحديث الآخر فهو قال أحمد بن الحسن بن عبد الجبار الصوفي حدثنا الحارث بن أسد حدثنا محمد بن كثير الكوفي عن ليث بن أبي سليم عن عبد الرحمن بن أسود عن أبيه عن عبد الله بن مسعود قال: «شغل النبي في شيء من أمر المشركين فلم يصل الظهر والعصر والمغرب والعشاء، فلما فرغ صلاهن الأول فالأول، وذلك قبل أن تنزل صلاة الخوف»[2].

وسوف نرى أن إسناد الحارث هذه الأحاديث يتمشى مع مذهبه في التصوف فالتصوف عنده خلق، وهو أثقل ما يوضع في الميزان. ثم الحديث الثاني الذي يدل على وجوب القيام بما هو أفضل، فمثلاً الفرض أوجب من النافلة. وكل ذلك نجده في كتابه «الرعاية لحقوق الله» حيث يقول: «أول منزلة من الرعاية، وأهلها أقوى الخلق في الرعاية لحقوق الله عز وجل مثل: الرعاية عند الخطرات ثم يقول: «وأوجب الله عز وجل أن لا ينال فرضه بما حرم على عباده ولا يؤثر على فرضه نافلة مما يتقرب به إليه، فعليك وعلى العباد أن لا يؤخروا من فرضه ما أوجب أن يبدأ به، ولا يقوموا بما أمر أن يؤخر بعد غيره من الفرض، ولا يتركوا فرضاً لطلب قربة بنافلة ولا غيرها»[3].

رابعاً: مع الحارث المحاسبي في كتبه وأقواله:

قال الجنيد: «كان الحارث المحاسبي يجيء إلى منزلنا ويقول أخرج معنا نصحر، فقال له تخرجني من عزلتي وأمني على نفسي إلى الطرق والآفات

---

(١) أبو نعيم: الحلية جـ ١٠ ص ١١٠.

(٢) المحاسبي: الرعاية لحقوق الله ص ٨١ ـ ٨٤، مراجعة وتقديم عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، طـ القاهرة.

(٣) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٨ ص ٢١٣.

ورؤية الشهوات؟! فيقول: أخرج معي ولا خوف عليك، فأخرج معه فكأن الطريق فارغ من كل شيء، لا نرى شيئاً نكرهه. فإذا حصلت في المكان الذي يجلس فيه قال لي: سلني فأقول له: ما عندي سؤال أسألك، فيقول لي: سلني عما يقع في نفسك، فتنسال عليَّ السؤالات فأسأله عنها، فيجيبني عنها للوقت، ثم يمضي إلى منزله فيعملها كتباً» (١).

وقال الحارث المحاسبي: «عملت كتاباً في المعرفة وأعجبت به. فبينما أنا ذات يوم أنظر فيها مستحسناً له، إذ دخل عليَّ شاب عليه ثياب رثة فسلم عليَّ وقال: يا أبا عبد الله، المعرفة حق للحق على الخلق، أو حق للخلق على الحق؟ فقلت له: حق على الخلق للحق. فقال: هو أولى أن يكشفها لمستحقيها. فقلت: بل حق للخلق على الحق. فقال: هو أعدل من أن يظلمهم ثم سلم عليّ وخرج. وقال الحارث: فأخذت الكتاب وحرقته، وقلت لا عدت أن أتكلم في المعرفة بعد ذلك» (٢).

وقد صنف المحاسبي الكتب وتكلم فيها عن الجوع والفقر والوساوس والخطرات، فأخرج لنا كتباً عديدة حظينا منها بثلاث كتب، كان لبعضها أثر كبير في تصوف الغزالي. وترك لنا أقوالاً في المحبة الإلهية خاصة، أفرد لها رسالة عنوانها «في المحبة» ضاع أصلها ولم يبق منها إلا شذرات حفظها لنا أبو نعيم الأصبهاني في كتابه «الحلية» (٣) ونجد له أيضاً بعض متفرقات من أقواله أوردها لنا المؤرخون نلمس منها منهجه في التصوف.

أولاً ــ ولنبدأ بالكتاب الأول «النصائح» أو «الوصايا» الذي يحدثنا فيه عن الحياة الإسلامية في عصره، وعن تقلباته الروحية، والمنهج الصوفي، وما تكشف له من حقائق، وما تجلي له من معارف. فلقد كان الحارث متعطشاً إلى

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٧ ص ٢١٣.
(٢) الشعراني: الطبقات جـ ١ ص ٦٤.
(٣) د. عفيفي: التصوف الثورة ص ٢١٢.

المعرفة، والبحث والإطلاع، وإلى الوصول لرأي لا يعتوره الشك، إلى رأي يقيني ثابت لا يتزلزل ولكنه بعد أن بحث زاد شكاً، واضطربت نفسه، وخشي أن يأتيه الموت فجأة قبل أن يعتصم بحبل الله المستقيم، فكد وجد، ثم يئس من أن يصل إلى النتيجة. ولكن الله وفقه في النهاية إلى الإتصال بقوم صالحين، فسكن إليهم وأخلد لأن سيماهم في وجوههم تبعث الثقة وتهتدي إلى الرشاد (١).

بدأ المحاسبي في كتابته لمقدمة هذا الكتاب بحديث: «ستفترق أمتي ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة حيث يقول: «أما بعد، فقد انتهى إلينا أن هذه الأمة تفترق على بضع وسبعين فرقة، منها فرقة ناجية والله أعلم بسائرها» ولقد تدبر المحاسبي أحوال الأمة ونظر في مذاهبها وأقاويلها، فعلق من ذلك ما قدر له، ورأى اختلافهم بحراً عميقاً قد غرق فيه ناس كثير، وسلم منه عصابة قليلة، ورأى كل صنف منهم يزعم أن النجاة في تبعهم، وأن الهالك من خالفهم ثم رأى الناس أصنافاً»:

فمنهم العالم بأمر الآخرة، لقاؤه عسير ووجوده عزيز.

ومنهم الجاهل، فالبعد عنه غنيمة.

ومنهم المتشبه بالعلماء، مشغوف بدنياه مؤثراً لها.

ومنهم حامل علم منسوب إلى الدين، ملتمس بعلمه التعظيم والعلو، ينال بالدين من عرض الدنيا.

ومنهم حامل علم لا يعلم تأويل ما حمل.

ومنهم متشبه بالنساك، متجر بالخير لا غناء عنده، ولا بقاء لعلمه، ولا معتمد على رأيه.

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص ٤٠ مقدمة في قضية التصوف للدكتور عبد الحليم محمود، والكتاب من تحقيقه ط القاهرة ١٩٦٣.

ومنهم منسوب إلى العقل والدهاء، مفقود الورع والتقى.

ومنهم متـوادون، على الهـوى متفقون، وللدنيـا يتناولـون، ورياستهـا يطلبون.

ومنهم شياطين الإنس، عن الآخرة يصدون، وعلى الدنيا يتكالبون، وإلى جمعها يهرعون، وفي الإستكثار منها يرغبون، فهم في الدنيـا أحياء، وعن العرف موتى، بل العرف عندهم منكر والسوء معروف.

حينئذ اتجه المحاسبي إلى كتاب الله وسنة نبيه وإجماع الأمة ليسقط عن قلبه الهوى، ملتمساً النجاة، مرتاداً لطلب الفرقة الناجية فوجد أن سبيل النجاة في «التمسك بتقوى الله، وأداء فرائضه، والورع في حلاله وحرامه، وجميع حدوده والإخلاص لله تعالى وطاعته، والتأسي برسول الله والفرقة الناجية هم قوم وجد فيهم دلائل التقوى، وأعلام الورع وإيثار الآخرة على الدنيا وهم مجتمعون على نصح الأمة، ولا يرجون أحداً في معصية ولا يقنطون أحداً من رحمته»، وهكذا يستمر في وصفهم حتى أصبح راغباً في مذهبهم، مقتبساً من فوائدهم، قابلاً لآدابهم، محباً لطاعتهم، لا يعدل بهم شيئاً، ولا يؤثر عليهم أحد ويقصد بهم الصوفية.

والغزالي يتفق تمام الإتفاق مع الحارث المحاسبي في كل ما سبق ذكره، فقد بدأ الغزالي في كتابته لكتابه «المنقذ من الضلال» بنفس الحديث الذي ذكره المحاسبي وتكاد بعض جمله تكون مأخوذة من كلام المحاسبي نصاً، مما دعا بعض المستشرقين إلى القول بأنه تأثر به»[1] فيقول الغزالي مجيباً أحد المتسائلين: «إن اختلاف الخلق في الأديـان والملل، ثم اختلاف الأمـة في المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق بحر عميق غرق فيه الأكثرون، وما نجا منه إلا الأقلون. وكل فريق يزعم أنه الناجي وكـل حزب بما لديهم فرحون»[2].

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ٤١ ـ ٤٥ مقدمة المحقق.

(٢) المصدر السابق ص ١٢٤.

ثم يعطينا الغزالي بحثاً طريفاً عن أصناف الناس، كان الغرض منه هو التعرف على عقيدة كل فرقة، واستكشاف أسرار مذهب كل طائفة ليميز بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع، فيقول:

١ ـ «لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطانته.

٢ ـ ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظاهرته.

٣ ـ ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته.

٤ ـ ولا متكلماً إلا وأجتهد في الإضطلاع على غاية كلامه ومجادلته.

٥ ـ ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته.

٦ ـ ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته.

٧ ـ ولا زنديقاً معطلاً إلا وأتحسس وراءه للتنبيه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته».

وإن كنا نرى بعض الخلاف بين تصنيف الغزالي لفرق الناس وطوائفهم، والتصنيف الذي ذكره المحاسبي، إلا أن ذلك يدل على نوع الثقافة والحياة التي كان يحياها الناس في عصر كل منهما فنجد الغزالي بعد ذلك يحصر أصناف الطالبين في أربع فرق وهي: المتكلمون، الباطنية، الفلاسفة، الصوفية.

أما عن علم الكلام فلم يكن في حقه كافياً، ولا لدائه شافياً. وأما الفلسفة فقد ذكر لها آفات كثيرة مما يدل على بطلانها عنده. وأما الباطنية أو مذهب التعليم فلهم شبهات ووجب الكشف عن حقيقة مذهبهم. ويذكر الغزالي بهذه المناسبة ما جرى بين الإمام أحمد والمحاسبي عندما صنف الأخير كتاباً في الرد على المعتزلة، فأنكر الإمام أحمد عليه ذلك. ولكن الحارث المحاسبي قال له: «الرد على البدعة فرض»، وهذا ما فعله الغزالي تماماً عندما بيَّن تهافت الفلاسفة المشائين الإسلاميين، وكتب عن فضائح الباطنية.

أما الصوفية، فكان العلم عند الغزالي أيسر من العمل الذي هو صفة

لهم. فابتدأ بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم، مثل «قوت القلوب» لأبي طالب المكي، وكتب الحارث المحاسبي، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي فأعجب الغزالي بالتصوف واتخذه طريقاً له، وهو العلم الذي يزيد صاحبه خشية وخوفاً ورجاء. وذلك يحول بينه وبين المعاصي، وهي نفس أقوال المحاسبي [١]. .

ثانياً ــ أما كتاب «الرعاية لحقوق الله» فهو كتاب ضخم. وهو من المصادر الرئيسية التي يظهر أثرها بوضوح في كثير مما ذكره الغزالي في «إحياء علوم الدين»، «فلقد كان المحاسبي أستاذ الغزالي في معالجة المسائل الصوفية وعرضها وتحليلها وتعميق معانيها، والربط بينها وبين المعاني الدينية الإسلامية. قال ابن عطاء الله السكندري [٢]: قرأت على أبي العباس كتاب الرعاية للمحاسبي فقال: جميع ما في هذا الكتاب يغني عنه كلمتان: أعبد الله بشرط العلم ولا ترض عن نفسك أبداً. ثم لم يأذن لي قراءته بعد» [٣]. ولا ندري لذلك سبباً؟!

وينقسم هذا الكتاب بعد ذكر معرفة التقوى وما هي، والتوبة وخوف وعيد الله، ورعاية حقوق الله عند الخطرات وغير ذلك مما يتصل بأعمال القلوب والجوارح، ينقسم إلى ثمانية هي على الترتيب:

١ ــ كتاب الرياء.

٢ ــ كتاب الإخوان ومعرفة النفس.

٣ ــ التنبيه على معرفة النفس وسوء أفعالها، ودعائها إلى هواها.

٤ ــ كتاب العجب.

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ١٢٥ ـ ١٩٧.

(٢) «هو الشيخ تاج الدين بن عطاء الله السكندري الزاهد المذكر الكبير القدر، تلميذ الشيخ ياقوت وقبله تلميذ الشيخ أبي العباس المرسي. له كتاب التنوير في إسقاط التدبير، والحكم، ولطائف المنن. مات سنة ٧٠٧ هـ» الشعراني: الطبقات الكبرى جـ ٢ ص ١٩.

(٣) السندوبي: أبو العباس المرسي ص ٧٤.

٥ ـ كتاب الكبر.

٦ ـ كتاب الغرة.

٧ ـ كتاب الحسد.

٨ ـ كتاب تأديب المريد وسيرته وتحذيره.

وتلخص لنا هذه الفروع جميعها الموضوع الأساسي للكتاب وهو الإخلاص وتطهير النفس والحياة الأخلاقية الكاملة. ولقد قال ماسنيون عنه أنه قد بلغ في تحليل نزعات النفس ونزغات الهوى حداً لا يجارى. وقد سما فيه بالتحليل النفسي إلى مرتبة لا نجد لها مثيلاً في الآداب العالمية إلا نادراً [١].

ولقد جاء في هذا الكتاب بعض الأمور التي أقرها وأجمع عليها المتصوفة من أهل السنة. وذلك مثل رؤية الله بالأبصار في الآخرة وأنه يراه المؤمنون دون الكافرين لأن ذلك كرامة من الله حيث يقول المحاسبي «في الوقت الذي أمنوا فيه من كل ما كانوا يخافون، وحلوا في كل ما كانوا يأملون، وفيها لم تبلغه آمالهم في المقعد الصدق الذي وعدهم فيه بأن يريهم وجهه، ويبلغهم غاية الكرامة من رؤيته رضوانه، فقال لهم في ذلك المقعد الذي ليس فوقه منزلة ولا بعده غاية كرامة: «مرحباً بعبادي وزواري وخيرتي من خلقي الذين رعوا عهدي وحفظوا وصيتي، وخافوني بالغيب» وهو حديث عن النبي رواه عنه محمد بن علي بن الحسين بن فاطمة ابنة النبي [٢] عندئذ أنجز الله ما وعد به عباده الأخيار من الرؤية والنظر إلى وجهه الكريم، إذ يقول جل من قائل: ﴿إن المتقين في جنات ونهر في مقعد صدق عند مليك مقتدر﴾[٣].

ثم يعرف التقوى بأنها إتقاء الشرك فما دونه من ذنب،من كل ما نهى الله عنه، أو تضييع واجب مما افترضه الله. وهو يستشهد بالآيات والأحاديث على

---

(١) المحاسبي: الرعاية ص ١٣ ـ ١٤، مقدمة المحقق.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٣.

(٣) المصدر السابق ص ٦٩.

ذلك. وأصل التقوى عنده الخوف والحذر من الله الذي يقول: ﴿**ولمن خاف مقام ربه جنتان**﴾، ﴿**وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى**﴾. فأخبر العليم أن الخوف كان قبل التقوى. ونتيجة ذلك أن وعدهم لله الأمن فقال: ﴿**إن المتقين في مقام أمين**﴾. ومن التقوى كان الورع وهو مجانبة ما كره الله عز وجل.

وكان الحارث ـ شأنه في ذلك شأن كل الصوفية ـ متفائلاً كل التفاؤل في عفو الله ومغفرته لمن تاب صادقاً في توبته، لأنه كريم يتقرب ممن يتباعد منه فكيف بمن يتقرب إليه؟ ويتحبب إلى من يتبغض إليه، فكيف بمن يتحبب إليه؟ أما الذي يبعث الفرد على التوبة وترك الإصرار ويتحول به عن خطاياه وذنوبه فهو الخوف والرجاء لربه لأن الله نهاه عما يهوى قلبه وتشتهيه نفسه. والخوف الدائم هو صفة أولياء الله حيث يقول الرب: ﴿**يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغباً ورهباً وكانوا لنا خاشعين**﴾ الآية[1]. وإننا لنجد أثر منصور بن عمار واضحاً كل الوضوح في أقوال الحارث المحاسبي عندما تحدث منصور عن التقوى المؤسسةعلى الخوف والرجاء.

وعندما يتحدث المحاسبي عن الخطرات في اعتقاد القلوب، فإنه يطلب من العبد التثبت بالعلم الدال على الخطرات حتى يستدل فيعلم من أي الوجوه والخطرة حين تعرض، فيجعل الكتاب والسنة دليله. فإن لم يتثبت بعقله ويجعل العلم دليله، لم يبصر ما يضره مما ينفعه. وهو هنا يقصد العقل المؤسس على الكتاب والسنة أي العلم. فالإنسان يعرف بالعلم ويثبت بالعقل، ويضرب لهما مثلين طريفين. فمثل البصر الصحيح كمثل العقل، ومثل السراج كمثل العلم. ثم يربط بينهما فيقول: «ومثل النظر بالتثبت مثل التثبت بالعقل والإستضاءة بالعلم وعرض ما يخطر على الكتاب والسنة»[2]. وهو هنا على العكس من المعتزلة التي تقدم العقل على الكتاب والسنة.

---

(١) المحاسبي: الرعاية ص ٢٥ ـ ٥٠.
(٢) المصدر السابق ص ٧٩ ـ ٨٠.

ويضرب لنا أمثلة متعددة من هذه الخطرات التي تخطر بـالقلب حين يقول: «وقد يقبل الخطرة، يرى أنها داعية إلى سنة وهي بدعة، وقد يرى أنها داعية إلى طاعة. كالخطرة تدعو إلى الإخلاص بترك العمل وإلى التنزه عن الخلق بالفكر، وإلى القدر بتنزيه الله عز وجل (أي القول بحـرية الإرادة ويقصد بهم المعتزلة)، وإلى رأي جهـم (بن صفوان) بنفي التشبيه (أي أن الصفات عين الذات)، وإلى التشبيه بنفي رأي جهـم، وإلى الإعتزال بتثبيت الوعيد، وإلى الخروج بالسيف بالغضب لله عز وجل (أي الخوارج)، أو إلى الإرجاء بتعظيم الأقدار وتنزيه الإيمان من النقصان (أي المرجئة) [1] وهنا يتأكد لنا موقف الحارث المحاسبي من الفرق الكلامية وبغضه لها ومهاجمته لآرائهم المختلفة المتصلة بنظرية التوحيد.

ومن الغريب حقاً أن يشير المحاسبي إلى قوم أشار إليهم فيما بعد عدو التصوف السلفي إبن الجوزي في كتابه «تلبيس إبليس» حيث يقول الحارث: «ـ قد يدعوه العدو إلى الإبتداع في زهده وفي رضائه وتوكله، فيخالف زهد الأئمة المتقدمين وتوكلهم ورضاءهم ويقينهم، بمخالفة السنة واعتقاده البدعة، وهو يرى أنها سنة كما اعتقد قوم الزهد في الدنيا بتضييع العيال، وبترك وجوب حق الوالدين، والتوكل بترك الإكتساب على الأهل والأولاد. والخروج في السفر بلا زاد، والرضا بالسرور بالبلاء إذا وقع بالمسلمين، وبتحريم الدواء والدعاء، وترك التمني إن المعاصي لم تكن، وبالإشتغال بالله عز وجل بترك الفرائض، وبترك النـوافل ودعـوى البصائـر وإستنارة القلوب بـادعاء علم الغيوب. من القطع عـلى ما في ضمـائر الخلق، ومـا يسرون ويكتمـون، ويحتجون في ذلك بآثار، مثل قوله ﷺ «المؤمن ينظر بنور الله»» [2].

ولا شك في أن الحارث المحاسبي يكشف لنا عن حقيقة بعض هؤلاء المتصوفة الزنادقة الذين ظهروا في عصره، والذين أباحوا لأنفسهم ما حرمه الله

---

(١) المحاسبي: الرعاية ص ٨١.

(٢) المصدر السابق ص ٨١ ـ ٨٢.

عليهم بحجة الزهد والتوكل والرضا وادعاء علم الغيب، وقد أشار إليهم الرازي بإسم «المباحية» وهم قوم يحفظون طاعات لا أصل لها وتلبيسات في الحقيقة وهم يدعون محبة الله تعالى، وليس لهم نصيب في شيء من الحقائق. بل يخالفون الشريعة ويقولون أن الحبيب رفع عنا التكاليف وهؤلاء شر الطوائف وهم على الحقيقة على دين مزدك [1] (الذي ادعى النبوة وأظهر دين الإباحة). وقد أشار إليهم أيضاً كل من القشيري في رسالته، والغزالي في كتابه المنقذ من الضلال [2].

ثم نرى بعد ذلك المحاسبي الفقيه الذي يضع شروط أداء الفروض وترتيبها في الأداء والوجوب وهو هنا يعالجها كصوفي وزاهد حيث يقول: «إذا عرض للعبد أمران واجبان في وقت واحد بدأ بأوجبهما قبل الآخر الذي هو دونه في الوجوب. أو عرض له واجبان أحدهما له وقت يفوت والآخر لا يفوت وقته، بدأ بما يفوت وقته قبل الآخر. فإن كان في فرض فعرض له فرض آخر أوجب منه، قطع ما هو فيه ودخل في أوجبهما. وإن عرضت له نافلة وهو في واجب لم يقطعه من أجلها. وكذلك الفضل والتطوع. يبدأ بالأفضل فالأفضل كما كتبت له وعلى قدر الأوقات [3].

ولا غرو فالكتاب طويل وشاق، ولذا أجد أنه من اللازم والواجب عليَّ أن أقتصر على اقتباس بعض التعريفات التي وردت فيه، وعلى سبيل المثال، لا على سبيل الحصر يقول المحاسبي.

١ ـ فالرياء ـ وهو الكتاب الأول عنده ـ هو إرادة غير الله عز وجل بالطاعة فالرياء هو إرادة المخلوقين بطاعة الله.

٢ ـ والعجب: هو آفة في كثير من العباد، وهو يعمي القلوب حتى يرى

---

(١) فخر الدين الرازي: اعتقادات فرق المسلمين ص ١٥.

(٢) القشيري: الرسالة ص ٢ ـ ٣، الغزالي المنقذ من الضلال ص ١٩١.

(٣) المحاسبي: الرعاية ص ١٠٣.

المعجب أنه محسن وهو مسيء، وأنه ناج وهو مهلك، وأنه مصيب وهو مخطىء.

٣ ـ والكبر: عظيم الآفات، عنه تشعب أكثر البليات. والكبر لا يحق إلا لله عز وجل، ولا يليق ولا يصلح لمن دونه.

٤ ـ والغرة: خدعة من النفس والعدو بذكر الرجاء بالتوحيد، أو بالآباء الصالحين أو بعمل قليل ضعيف، فتطيب نفسه بتلك الخدعة حتى تهون عليه ذنوبه لظنه أنها مغفورة.

٥ ـ والحسد: في الكتاب والسنة على وجهين، أحدهما غير محرم مثل المنافسة، والآخر محرم وهو الذي ذمه الله في كتابه، والرسول في سنته، كراهة النعم أن تكون بالعباد ومحبة زوالها [١].

ثالثاً: أما كتاب «التوهم» فقد بني على أساس في الدين والتصوف معروف، وهو «الخوف والرجاء»، أو «الترهيب والترغيب» وقد استعمل المحاسبي توهمه وبعبارة أخرى خياله في وصف شعور أهل الجنة وأهل النار، وما يلقون من سعادة وشقاء ونعيم وعذاب.

فنجده يصف يوم القيامة فيقول: «ولا ظل لأحد إلا ظل عرش رب العالمين، فمن بين مستظل بظل العرش، وبين مضحو بحر الشمس قد صهرته بحرها واشتد كربه وقلقه من وهجها ثم ازدحمت الأمم وتدافعت، فدفع بعضها بعضاً وتضايقت فاختلفت الأقدام وانقطعت الأعناق من العطش، واجتمع حر الشمس ووهج أنفاس الخلائق وتزاحم أجسامهم، ففاض العرق منهم سائلاً». ثم يقول بعد ذلك: «فما ظنك بيوم ينادي فيه المصطفى آدم، والخليل إبراهيم، والكليم موسى، والروح والكلمة عيسى مع كرامتهم على الله عز وجل وعظم قدر منازلهم عنده، كل ينادي: نفسي نفسي: شفقاً من شدة غضب ربه» [٢].

---

(١) المحاسبي: الرعاية ص ١٣٤ ـ ٤٢٤.

(٢) كتاب التوهم: ص ٨ ـ ١١؛ عني بنشره أ.ج. آبري ط القاهرة ١٩٣٧.

ثم نرى في الكتاب أفكاراً وردت في كتاب الرعاية، وذلك مثل رؤية الله في الآخرة حيث يقول عن ابن مسعود أنه بدأ باليمين فقال: «والله ما منكم من أحد إلا سيخلو به الله عز وجل كما يخلو أحدكم بالقمر ليراه». وحديث الرسول: «ليقفن أحدكم بين يدي الله تبارك وتعالى ليس بينه وبينه حجاب يحجبه، ولا بينه وبينه ترجمان يترجم عنه فيقول: ألم أوتك مالاً؟ فيقولن: بلى؛ فيقول ألم أرسل إليك رسولاً؟ فيقولن: بلى، ثم ينظر عن يمينه فلا يرى إلا النار، ثم ينظر عن شماله فلا يرى إلا النار فليتق آلام النار ولو بشق تمرة، فإن لم يجد فبكلمة طيبة»[1].

ويضع المحاسبي الأولياء في منزلة تنجيهم من هول ذلك اليوم فإن أهوال يوم القيامة إنما تخفف على أولياء الله الذين توهموها في الدنيا بعقولهم فعظم خطر النجاة عندهم، فتحملوا من ثقل همومها في الدنيا على قلوبهم وحرقة خوفها على نفوسهم فخففها في القيامة بذلك عليهم مولاهم لأنه آل على نفسه ألا يجمع على أوليائه الخوف في الدنيا والآخرة[2].

ثم هناك رؤية الله في الجنة وهي رؤية تختلف عن مثيلتها يوم القيامة حيث يقول المحاسبي: «ونظرت إلى حجب الله وفرح فؤادك لمعرفتك إنك إذا دخلتها فإن لك فيها الزيادات والنظر إلى وجه ربك، فاجتمع طيب أراييح الجنة وحسن بهجة منظرها وطيب نسيمها وبرد جوها[3] ثم تقبل الملائكة على أولياء الله فقالوا بحسن نغماتهم. يا أولياء الرحمن إن الله ربكم يقرئكم السلام ويستزيركم فزوروه لينظر إليكم وتنظروا إليه، ويكلمكم وتكلموه ويحييكم وتحييوه ويزيدكم من فضله ورحمته، إنه ذو رحمة واسعة وفضل عظيم فلما سمعها أولياء الله وسمعتها معهم وثبوا مسارعين إلى ركوبها حباً وشوقاً إلى ربهم»[4].

(١) كتاب التوهم: ص ١٩ ـ ٢٠ .
(٢) المحاسبي: التوهم ص ٢٧ ـ ٢٨.
(٣) المصدر السابق ص ٣٧.
(٤) المصدر السابق ص ٥٤.

وهنا نرى أثر معروف الكرخي واضحاً كل الوضوح عن المحبة الإلهية.
ومن الواجب ملاحظته أن المحاسبي يضع ترتيباً لهؤلاء الذين ينعمون بالإستماع إلى كلام حبيبهم فيقول: «فتوهم في مقعدهم الصدق الذي وعدهم مولاهم ومليكهم في القرب منه على قدر منازلهم فهم بالقرب منه على قدر مراتبهم: فالمحبون له أقربهم إليه قرباً إذ كانوا له في الدنيا أشد حباً؛ وأقرب إلى عرشه منهم القائمون بحجته عند خلقه، ثم الأنبياء عليهم السلام، ثم الصديقون على قدر ذلك في القرب من العزيز الرحيم، فأعظم به من مزور، وجل فتكبر من مزور» [1].

رابعاً ـ أما عن رسالته في «المحبة» التي بقي منها شذرات حفظها لنا أبو نعيم الأصبهاني، فقد تحدث المحاسبي عن المحبة المتبادلة بين العبد والرب، حين يصف لنا الصلة بين المحبة والشوق ونور كل منهما في القلب، وعما يطفىء هذا النور بعد إسراجه، وما يترتب على ذلك الإنطفاء من آثار، فيقول رداً على سوال سأله بعض أصدقائه عن المحبة الأصلية:

«هي حب الإيمان: وذلك أن الله تعالى قد شهد للمؤمنين بالحب فقال ﴿**والذين آمنوا أشد حباً لله**﴾ فنور الشوق من نور الحب، وزيادته من حب الوداد، وإنما يهيج الشوق في القلب من نور الوداد، فإذا أسرج الله ذلك السراج في قلب عبد من عباده لم يتوهج في فجاج القلب إلا استضاء به. وليس يطفىء ذلك السراج إلا النظر إلى الأعمال بعين الأمان. فإذا أمن على العمل من عدوه لم يجد لإظهاره وحشة السلب فيحل العجب وتشرد النفس مع الدعوى..

وهنا نرى نفس الأفكار الواردة في كتاب «الرعاية» وتحل العقوبات من المولى، وحقيق على من أودعه الله وديعة من حبه فيدفع عنان نفسه إلى سلطان الأمان يسرع به السلب إلى الإفتقاد [2].

---

(١) المحاسبي: التوهم ص ٥٧.
(٢) أبو نعيم: الحلية جـ ١٠ ص ٨٧.

وليس من شك في أننا ندرك عند المحاسبي بعضاً من أفكار طائفة «الملامتية»، التي من أهم أصولها عدم الإطمئنان إلى الأعمال مهما عظمت وبلغت من الصلاح حتى لا يحدث العجب في النفس نتيجة للشعور بالأمان وحسن الظن بالأعمال.

ولا يفرق المحاسبي بين الحب والشوق فالحب هو الشوق، لأن المحب الصادق لا يشتاق إلا إلى حبيب. وخاصة إذا كان الشوق فرعاً من فروع الحب الأصلي الذي يعرف بشواهده على أبدان المحبين. وهذا ما حدث للسري السقطي كما يعرف أيضاً في ألفاظهم. ويعرف المحب بأخلاقه وكثرة الفوائد التي يجريها الله على لسانه بحسن الدلالة عليه [1]. وقد تحقق هذا للمحاسبي نفسه، فقد قيل إنه إذا مد يده إلى طعام فيه شبهة تحرك على إصبعه عرق فكان يمتنع منه، جعله الله ذلك حفظاً له [2].

وبهذه المناسبة نجد تعليقاً طريفاً لأبي العباس المرسي على هذه الحكاية وذلك عندما سأله السائل عن أبي بكر الصديق حين قدم إليه لبن فأكل منه فوجد كدرته في قلبه فتقيأه. ولم يكن له عرق ليتحرك عليه إذا قدم له طعام فيه شبهة والصديق أولى بكل مزية من سائر الأمة، وقد وزن بالأمة فرجحها. فقال أبو العباس المرسي: «والصديق رضي الله عنه كالوكيل المفوض إليه، مطهر من البقايا فلا يحتاج إلى إشارة. والحارث بقيت عليه البقايا فلذلك ألزم الإشارة حتى لا يدخل في شيء بنفسه وهواه. وقد تناول أبو بكر من ذلك اللبن حتى يتكلف طرحه بعد شربه، فيثيبه الله على ذلك، وأيضاً ليجعله قدوة للعبادة فيقتدى به فهو من حسن الإختيار، حتى يفتح به وبأمثاله السبيل للعباد. كما أن من حسن اختيار الله لآدم أكله من لشجرة بعد أن نهى عنها حتى يتوب من العمل، فيكون قدوة للتائبين» [3].

---

(١) المصدر السابق: ص ٧٩.

(٢) العروسي: نتائج الأفكار جـ ١ ص ٩٥.

(٣) حسن السندوبي: أبو العباس المرسي ص ٧٠.

وعلامة محبة الله للعبد عن المحاسبي، هي أن يتولى الله سياسة همومه فيكون في جميع أموره هو المختار له فأخلاقه على السماحة، وجوارحه على الموافقة يصرخ به ويحثه بالتهدد والزجر. والدليل على ذلك خبر النبي: «إذا أحب الله عبداً جعل له واعظاً من نفسه، وزاجراً من قلبه، يأمره وينهاه» ومن علامة المحبة أيضاً أداء الفرائض بمسارعة من القلب والجوارح والمحافظة عليها. ثم بعد ذلك كثرة النوافل كما قال: «يقول الله تعالى: ما تقرب إليَّ عبد بشيء أحب إليَّ من أداء ما افترضت عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، إن دعاني أجبته، وإن سألني أعطيته» [1] وهذا القول إنما يتصل إتصالاً وثيقاً بنظرة أساسية عند المحاسبي وهي الجمع بين الحقيقة والشريعة فهو القائل: «من صحح باطنه بالمراقبة والإخلاص، زين الله ظاهره بالمجاهدة واتباع السنة» [2].

رابعاً: منهج الحارث المحاسبي في التصوف:

ننتقل الآن إلى منهج المحاسبي في التصوف وهو منهج منطقي تحليلي يظهر فيه إدراكه للصلة بين الأسباب ومسبباتها في تطور الحياة الروحية في الإسلام عامة ومدرسة بغداد خاصة. ويتضح ذلك كله من تحليله لأسس العبادة حيث يقول: «أصل الطاعة الورع، وأصل الورع التقوى، وأصل التقوى محاسبة النفس، وأصل محاسبة النفس الخوف والرجاء، وأصل الخوف والرجاء معرفة الوعد . والوعيد، ومعرفة أصل الوعد والوعيد عظم الجزاء، وأصل ذلك الفكر والعبرة» وأصدق بيت قالته العرب قول حسان بن ثابت في الرسول:

ما حملت من ناقلة فوق رحلها أعف وأوفى ذمة من محمد [3]

---

(١) أبو نعيم: الحلية جـ ١٠ ص ٩٩.
(٢) القشيري: الرسالة ص ١٢، السلمي. طبقات الصوفية ص ٩٠.
(٣) أبو نعيم: الحلية جـ ١٠ ص ٧٦.

ويضيف السبكي إلى قوله: وهذا حق، ونظير هذا البيت في الصدق قول حسان أيضاً:

وما فقد الماضون مثل محمد ولا مثله حتى القيامة يفقد

وقوله صلى الله عليه وسلم: أصدق كلمة قالها لبيد: «ألا كل شيء ما خلا الله باطل» (١).

وهذا الورع الذي هو أصل الطاعة، جعل المحاسبي لا يأخذ من ميراث أبيه شيئاً فقد قيل إنه ورث من أبيه سبعين ألف درهم فلم يأخذ منها شيئاً، لأن أباه كان يقول بالقدر، أي كان من القدرية القائلين بإنكار القدر (كما هو معروف عن المعتزلة) الذي يجب الإيمان به، حيث جعلوا الأفعال لفاعلين، وزعموا أن الله خلق الخير وأن العبد يخلق الشر. فأثبتوا لأنفسهم قدرة وفعلاً فسموا لذلك قدرية فرأى من الورع أن لا يأخذ شيئاً من ميراث أبيه لاختلاف العلماء في تكفير القدرية. حينئذ قال المحاسبي: «صحت الرواية عن النبي أنه قال: «لا يتوارث أهل ملتين شيئاً» (٢)، بل كان يذهب إلى أبعد من ذلك، فقد روي المحاسبي بباب الطاق في وسط الطريق متعلقاً بأبيه، والناس قد اجتمعوا عليه يقول له: «طلق أمي فإنك على دين، وهي على غيره» (٣).

وقد وصلت محبة المحاسبي لله وشدة تعلقه، إلى درجة أنه كان يرى كل شيء ما خلا الله باطلاً فقد قال الجنيد تلميذ المحاسبي: «كنت كثيراً أقول للحارث عزلتي أنسي، فيقول: كم تقول أنسي وعزلتي؟ لو أن نصف الخلق تقربوا مني ما وجدت بهم أنساً، ولو أن نصف الخلق الآخر نأى عني ما

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٤١.
(٢) العروسي: نتائج الأفكار جـ ١ ص ٩٥.
(٣) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٨ ص ٢١٤.

استوحشت لبعدهم»[1] بل لقد أنشد قوال بين يدي الحارث المحاسبي هذه الأبيات:

أنا في الغربة أبكي ما بكت عين غريب
لم أكن يوم خروجي من بلادي بمصيب
عجباً لي؛ ولتركي وطناً فيه حبيبي!

فقام يتواجد ويبكي حتى رحمه كل من حضره»[2] وحبيبه هنا هو الله عز وجل. حتى لقد قال عن المحبة: «هي ميلك إلى الشيء بكليتك، ثم إيثارك له على نفسك وروحك ومالك، ثم موافقتك له سراً وجهراً، ثم علمك بتقصيرك في حبه»[3].

وأخيراً، لم يعدم المحاسبي أن يجد من يدافع عنه بعد موته. فلقد سئل أبو زرعة عن الحارث وكتبه فقال للسائل: إياك وهذه الكتب! هذه كتب بدع وضلالات. عليك بالأثر فإنك تجد فيه ما يغنيك. فقيل له: في هذه الكتب عبرة. فقال: من لم يكن له في كتاب الله عبرة، فليس له في هذه الكتب عبرة بلغكم أن سفيان ومالكاً والأوزاعي صنفوا هذه الكتب في الخطرات والوسواس «ما أسرع الناس إلى البدع» قال الذهبي مدافعاً عنه: «مات الحارث سنة ٢٤٣ هـ وأين مثل الحارث؟!» فكيف لو رأى أبو زرعة تصانيف المتأخرين «كالقوت» لأبي طالب المكي، وأين مثل القوت؟! كيف لو رأى «بهجة الأسرار» لابن جهضم، «وعلائق التفسير» للسلمي؟! كيف لو رأى تصانيف أبي حامد الطوسي (أي الغزالي) في ذلك على كثرة ما في الإحياء من موضوعات؟! كيف لو رأى «الغنية» للشيخ عبد القادر؟! كيف لو رأى «نصوص الحكم»

---

(١) ابن الجوزي: صفوة الصفوة جـ ٢ ص ٢٠٧.
(٢) السلمي: طبقات الصوفية ص ٩٠.
(٣) القشيري: الرسالة ص ١٤٦.

و«الفتوحات المكية» (لإبن عربي). بلى! لما كان الحارث لسان القوم في ذاك العصر، كان معاصره ألف إمام في الحديث فيهم مثل أحمد بن حنبل وابن راهويه. ولما صار أئمة الحديث مثل ابن الدخميسي، وأبي شحاته، كان قطب العارفين كصاحب النصوص وابن سبعين»[1].

---

(١) ميزان الاعتدال: جـ ١ ص ٢٠٠.

الفصل السادس

سري السقطي
التصوّف وعلامات الحبّ على جسده

أولاً: حياته ومنزلته:

هو أبو الحسن سري بن المغلس السقطي، خال الجنيد وأستاذه صحب معروفاً الكرخي وتتلمذ على يديه. وهو «أول من تكلم ببغداد في لسان التوحيد وحقائق الأحوال». وهو إمام البغداديين وشيخهم في وقته. ذكر عنه أنه كان أوحد زمانه في الورع والأحوال السنية وعلم التوحيد. ومع هذا كله كان وجيهاً عند الملوك والأكابر، معظماً بين أرباب السيوف والمخابر. وقد سمي بالسقطي نسبة إلى بيع السقط[١].

قال عنه أبو نعيم «هو العلم المنشور، والحكم المذكور، شديد الهدى، حميد السعي، ذو القلب التقي والورع الخفي، عن نفسه راحل ولحكم ربه نازل»[٢]. أما الكلاباذي فقد أورد إسمه ضمن من نطق بعلوم الصوفية، وعبر عن مواجيدهم، ونشر مقاماتهم، ووصف أحوالهم قولاً وفعلاً بعد الصحابة رضوان الله عليهم[٣].

---

(١) السلمي: طبقات الصوفية ص ٤٨، القشيري. الرسالة ص ١٠؛ الشعراني، الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٦٣، العروسي نتائج الأفكار جـ ١ ص ٨٢ ـ ٨٣.

(٢) أبو نعيم: الحلية جـ ١٠ ص ١١٦.

(٣) الكلاباذي: التعرف لمذهب، ص ١١.

أما عن سبب توبته وسلوك طريق التصوف، فقد حكي عنه أنه قد مرت به جارية معها إناء فيه شيء، فسقط من يدها فانكسر. فأخذ شيئاً من دكانه فدفعه إليها بدل ذلك الإناء، فنظر إليه معروف الكرخي فأعجبه ما صنع فقال له: «بغض الله إليك الدنيا»(١). وهناك قصة أخرى عن سبب توبته وهي أنه كان يتجر في السوق، فجاءه معروف يوماً ومعه صبي يتيم فقال له: إكس هذا اليتيم. قال سري: فكسوته ففرح به معروف وقال له: بغض الله إليك الدنيا وأراحك مما أنت فيه فقمت من الحانوت وليس شيء أبغض إليَّ من الدنيا، وكل ما أنا فيه من بركات معروف(٢). وهذا يؤكد أن معروفاً الكرخي هو الذي قاد سري السقطي إلى الطريق الروحي.

وقد لزم سري بناء على هذا كله بيته، فكان لا يخرج منه إلا للجمعة والجماعة ولا يراه في غيرهما إلا من يقصده. وقد عبر عن ذلك بأقواله المختلفة التي تشير إلى طبيعة العصر الذي كان يعيش فيه. فكان يقول: «من أراد أن يسلم له دينه ويستريح بدنه، ويقل غمه من سماع الكلام الذي يغمه، فليعتزل الناس لأن هذا زمان عزلة ووحدة» وأصدق تعبير له هو قوله في ذلك: «كيف يستنير قلب الفقير وهو يأكل من مال من يغش في معاملته، ويعامل الظلمة وأكلة الرشا. لا سيما إن كان يسألهم بذلة وخضوع لعدم حرفة تكون بيده»(٣). ويتضح لنا من قوله هذا أن الصوفي هو الفقير الذي لا بد من البحث عن حرفة أو عمل يتكسب من ورائه حتى لا يحتاج إلى معاملة هؤلاء الظلمة الذين قست قلوبهم. وهذا بالفعل منتشر بين صوفية أهل السنة، فلكل صوفي مهنة يدل عليها إسمه أو لقبه.

يضاف إلى ذلك كله ما كان يقوله سري السقطي إنه لو علم أن جلوسه في البيت أفضل من خروجه إلى المسجد ما خرج ولو علم أن انفراده عن

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٩ ص ١٨٩.
(٢) العروسي: نتائج الأفكار جـ ١ ص ١٨٤ الهامش.
(٣) الشعراني: الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٦٣.

الناس أفضل من اجتماعه بهم ما جالسهم. وكان يحذر إخوانه من مجاورة الأغنياء وقراء الأسوق والأمراء لأنهم يفسدون كل من جالسهم. ويعبر عن ذلك كله أصدق تعبير فيقول وهو يبكي: «إن طرق الصالحين قد توعرت وقل فيها السالكون، وقد هجرت الأعمال وقل فيها الراغبون ورفض الحق ودرس هذا الأمر، فلا يراه إلا في لسان كل بطال ينطق بالحكمة ويفارق الأعمال الصالحة. وقد افترش الرخص وتعهد التأويلات، واعتل بذلك العاصون». ثم يعبر عن كل هذه الأحوال الفاسدة في عصره بقوله الذي لا يخلو من حزن «فيا غماه من فتنة علماء، وا كرباه من حيرة الأدلاء» (١).

وقال أحمد بن محمد الحلبي لسري السقطي: عظني؛ فقال له: عليك بالإخمال فقال الحلبي: أحب ذاك. فأنشأ سري يقول:

يا من يروم بزعمه إخمالا ... إن كان حقاً فاستعد خصالا
ترى المجالس والتذاكر يا أخي ... واجعل خروجك للصلاة خيالا
بل كن حياً كأنك ميت ... لا يرتجي منه القريب وصالا (٢)

وكان السري متأثراً في قوله هذا ببشر بن الحارث الحافي الذي انتقل أثره إليه من راهب مسيحي عن طريق إبراهيم بن أدهم كما سبق القول في الفصل الرابع.

ويعطينا الجنيد قولاً لسري السقطي يلخص لنا فيه الطريق إلى الجنة حيث يقول سري «أعرف طريقاً مختصراً قصداً إلى الجنة، وهو أن لا تسأل أحداً شيئاً، ولا تأخذ من أحد شيئاً، ولا يكن معك شيء تعطي منه أحد» يضاف إلى ذلك قوله: «كل الدنيا فضول إلا خمس خصال: خبز يشبعه، وماء يرويه، وثوب يستره، وبيت يكنه، وعلم يستعلمه»(٣).

(١) الشعراني: الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٦٣ - ٦٤.
(٢) ابن كثير: البداية والنهاية جـ ١٠ ص ١٤٢.
(٣) السلمي: طبقات الصوفية ص ٤٩ - ٥٠

وقد طلب الجنيد من سري موعظة ووصية فقال له: «لا تصحب الأشرار ولا تشتغل عن الله بمجالسة الأبرار الأخيار». ولم تكن هذه المطالبة من جانب الجنيد إلا لإدراكه كمال مجاهدة سري السقطي وملازمته الإقبال على الله تعالى بالقلب والجوارح. فهو القائل عنه إنه ما رأى أعبد منه حيث أتت عليه ثمان وتسعون سنة ما رؤي متضجعاً إلا في علة الموت.

وكانت وفاة سري السقطي سنة ٢٥٣ هـ، وقيل سنة ٢٥١ هـ، وقيل أيضاً إن وفاته كانت سنة ٢٥٨ هـ،ودفن في مقبرة الشونيزية، وقبره ظاهر معروف، وإلى جنبه قبر الجنيد. مات سري السقطي وكان الناس يرجون أن يحفظه الله ويؤكد ذلك قول حسن البزاز بأن أحمد بن حنبل كان ههنا، وكان بشر بن الحارث أيضاً ههنا، وإنهم كانوا يرجون أن يحفظهم الله بهما إلا أنهما ماتا، وبقي السري فيرجون إذن أن يحفظهم الله بسري [١].

ثانياً: إسناد سري السقطي للحديث:

يؤكد لنا مؤرخو طبقات الصوفية أن سري السقطي امتنع عن التحديث، ولم يخرج له كثير حديث فقد ذكر له شيء من الحديث فقال: «ليس من زاد القبر»، وهو متأثر هنا برأي بشر بن الحارث الحافي. روى سري عن هشيم وسفيان بن عيينة، ومروان بن معاوية، ومحمد بن فضيل بن غزوان في آخرين[٢] ويعبر سري السقطي عن اتجاهه هذا بقوله: «إن الإنسان إذا ابتدأ بالنسك ثم كتب الحديث فتر، وإذا ابتدأ يكتب الحديث ثم تنسك نفذ»[٣].

قال سري السقطي، حدثنا محمد بن معن الغفاري، حدثنا خالد بن سعيد عن أبي زينب مولـى حازم بن حرملة الغفاري صاحب رسول الله قال:

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٦ ص ١٩١.
(٢) أبونعيم: الحلية جـ ١٠ ص ١٢٧.
(٣) السلمي: طبقات الصوفية ص ٥٥.

«مررت يوماً فرآني رسول الله فقال: يا حازم أكثر من قول «لا حول ولا قوة إلا بالله» فإنها من كنوز الجنة»[1].

أما حديث الخطيب البغدادي فهو، قال سري بن مغلس السقطي، أخبرنا علي بن غراب عن هشام بن عروة عن أبيه قال أخبرني أبي قال: «لما اشتكى رسول الله قال: «مروا أبا بكر فليصل بالناس» قال: فصلى بهم، فوجد رسول الله خلفه فخرج. فلما رآه أبو بكر ذهب يتأخر، فأشار إليه النبي ثم ذهب النبي حتى جلس إلى جنب أبي بكر. فكان أبو بكر يصلي بصلاة رسول الله، والناس يصلون بصلاة أبي بكر، أبو بكر قائم ورسول الله قاعد»[2].

وقد أورد له أبو نعيم ثلاثة أحاديث: قال السري بن المغلس السقطي حدثنا هشيم حدثنا عبد الله بن أبي صالح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله: «يمينك على ما يصدقك به صاحبك».

والحديث الآخر هو، قال السري بن مغلس حدثنا مروان بن معاوية عن عبد الواحد بن أيمن المكي عن عبيد بن رفيعة عن أبيه فقال: لما كان يوم أحد وانكفأ الكفار والمشركون قال رسول الله: «إستووا حتى أثني على ربي فقال: اللهم لك الحمد كله، لا قابض لما بسطت، ولا باسط لما قبضت».

أما الحديث الثالث فقد رواه سري السقطي عن محمد بن فضيل ويرجع سنده إلى أنس بن مالك حيث يقول إن رسول الله قال: «لا يزال الناس يتساءلون حتى يقولون، هذا الله خلق الخلق فمن خلقه؟!»[3].

ثالثاً: التصوف ومقاماته عند سري السقطي:

وضع سري السقطي تعريفاً للتصوف نتبين منه النظرة الحقيقية والسمة

---

(١) المصدر السابق ص ٤٩.

(٢) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد: جـ ٩ ص ١٨٧.

(٣) أبو نعيم: الحلية جـ ١٠ ص ١٢٧.

الجوهرية للتصوف الإسلامي في مدرسة بغداد. ويكاد يلخص لنا هذا التعريف كل أقوال وحياة سري نفسه حيث يقول عن التصوف: «إنه إسم لثلاثة معان: هو الذي لا يطفىء معرفته نور روعه، ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب والسنة، ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله» (١).

والمعنى الأول لهذا القول هو ألا يفسد الورع معرفة الصوفي، بأن تكون الحقيقة سبباً في إهمال ظاهر الشرع. وقد ذهب بعض أدعياء الصوفية إلى أن من وصل إلى مقام المعرفة سقطت عنه التكاليف، وسرى السقطي يحذر من هذا ومن هؤلاء الذين سماهم فخر الدين الرازي بإسم «المباحية». والمعنى الثاني قريب من الأول، وهو أنه لا قيمة لعلم باطن، ما لم يكن له سند من ظاهر الشرع. والمعنى الثالث هو أن الصوفي هو الذي لا تفتنه الكرامات بحيث يركن إليها ويعتقد أنه معصوم من الخطأ فتزل قدمه ويقترف المعاصي (٢).

وقد يفهم هذا التعريف على نحو آخر يقرب لنا معناه، فمعنى الشطر الأول هو الكف عن محارم الله تعالى، بخلاف من يطفىء نور معرفته نور ورعه بأن أخطر الشيطان لمن أراد الله خزلانه أن عملك لا يفيد شيئاً لأنه لا يجري عليك إلا ما سبق لك عند مولاك، فيترك العمل. فالعلم بما سبق مبهماً لا يمنع من العمل لأنه لا يدري ما سبق له على التعيين، والظاهر عنوان الباطن. والمعنى الآخر هو أن لا يعتقد أنه ممن لا يؤاخذ بالزلات إذ لو اعتقد ذلك كان آمناً من مكر الله، ولا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون ودليل ذلك في العلم قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾، وقوله ﷺ «كل ميسر لما خلق له»(٣).

---

(١) القشيري: الرسالة ص ١٠.

(٢) د. عقيقي: التصوف الثورة ص ٤٢.

(٣) العروسي: نتائج الأفكار جـ ١ ص ٨٤ ـ ٨٥ الهامش.

فإذا تتبعنا أقوال سري السقطي نجدها تسير جنباً إلى جنب مع هذا التعريف حيث يقول سري «إن قليلاً في سنة خير من كثير مع بدعة، كيف يقل عمل مع التقوى» [١]. ويضاف إلى ذلك قوله: «إن هنـاك خصلتان تبعدان العبد من الله. أولهما أداء نافلة بتضييع فريضة، والثاني عمل بالجوارح من غير صدق بالقلب» [٢] وهو هنا يفضل الفرض على النافلة وهي ظاهرة واضحة في مدرسة بغداد الصوفية السنية وعلى رأسها الحارث المحاسبي ويؤكد هذا كله ما قاله سري السقطي «إن من ادعى باطن علم ينقض ظاهر حكم فهو غالط» [٣].

وقد وصل به زهده وورعه، أنه كان يمتنع عن شرب الماء البارد الذي كان تفسيراً للآية القرآنية ﴿ثم لتساءلن يومئذ عن النعيم﴾، فامتنع عنه خوف السؤال. فقد حكى أبو القاسم الجـنيد أنه دخل على خاله السري السقطي فرآه باكياً فسأله عن سبب بكائه فكان جوابه أنه جاءته الصبية وقالت له يا أبت، هذه ليلة حارة وهذا الكوز أعلقه ههنا، ثم إنه حملتني عيناي فنمت فرأيت جارية من أحسن خلق الله قد نزلت من السماء، فقلت لمن أنت؟ قالت. لمن يشرب الماء المبرد في الكيزان، وتناولت الكوز فضربت به الأرض. قال الجنيد فرأيت الخزف المكسور حتى عفا عليه التراب» [٤].

وهذه القصة فيها تنبيه للسري على الإعراض عن الشهوات العاجلة ومنها شرب الماء المبرد، وذلك ليتفرغ قلبه ويحسن أدبه مع الله ودليل ذلك ما حكاه السري أنه صلى ورده ليلة ومد رجليه في المحراف فنودي يا سري كذا تجالس الملوك؟ فضم إليه رجليه قائلاً: وعزتك لا مددت رجلي أبداً. وقوله أيضاً غزوت راجلاً فنزلنا خربة للروم فألقيت نفسي على ظهري ورفعت رجلي على

---

(١) السلمي: طبقات الصوفية ص ٥٢، ابن الجوزي. صفوة الصفوة جـ ٢ ص ٢١٢.
(٢) الشعراني: الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٦٤.
(٣) أبو نعيم: الحلية جـ ١٠ ص ١٢١.
(٤) ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ ٢ ص ١٠٢.

الجدار، فإذا هاتف يهتف بي«يا سري بن مغلس هكذا تجالس العبيد بين يدي أربابها؟!» [1] وهنا نرى اشتراك الصوفية في الحرب والغزو والدفاع عن الإسلام وتوسيع رقعته، والمرابطة بالثغور على العكس مما يدعيه بعض من أرخوا للتصوف الإسلامي من أنهم كانوا دعاة الفوضى والإنحلال، وكانوا بلاء على الإسلام وسبباً لتدهوره وانحطاطه.

وقد أدى به زهده وورعه مرة أخرى إلى مقام الهيبة والأنس بالله حيث يقول: «إن الحياء والأنس يطرقان القلب، فإن وجدا فيه الزهد والورع حطا وإلا رحلا وتبلغ الهيبة وكذلك يبلغ الأنس بالعبد إلى حد لو ضرب وجهه بالسيف لم يشعر على حد قول السري. وكان في قلب الجنيد من هذا القول شيء حتى بان وذاق وعلم أن كمال الإستغراق يزيل الإحساس بالنفس بالكلية، وشاهده خبر أن الشهيد إنما يجد من الموت كما نجده من القرصة لخفة ذلك عليه بكمال شغله بجهاده، فيأتيه الموت بالسيف ولا يحس به إلا كما يحس بالقرصة [2].

والأنس بالله لا يتم إلا بذكره الدائم حتى يصل إلى درجة العشق التي يقول عنها سري: «مكتوب في بعض الكتب التي أنزل الله تعالى: «إذا كان الغالب على عبدي ذكري عشقني وعشقته، ولا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر يا أنا» [3] وهذه أول مراحل الفناء التي تطورت عند سري السقطي نتيجة لفكرة الحب والعشق الإلهي المتبادل بين العبد والرب. هذه الفكرة التي نادى بها الحسن البصري لأول مرة في تاريخ التصوف وتحدثنا عنها بمناسبة عرضنا لنظرية الحب والولاية عند معروف الكرخي.

أما عن حب السري لله، وهو حب العبد للرب. فقد كان له دلائله وعلاماته على جسده الذي أضناه الحب. فهل كان صادقاً في ادعائه هذا

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٩ ص ١٨٧ ـ ١٨٨.
(٢) القشيري: الرسلة ص ٩٨ والهامش.
(٣) المصدر السابق ص ١١٣ ـ ١١٤.

الحب؟ لا شك في أن الجواب الذي يعطيه لنا أبو القاسم الجنيد سيد طائفة الصوفية، هو الذي يؤكد هذه الحالة عند سري السقطي حيث يقول الجنيد: «دفع لي السري رقعة وقال. هذه خير لك من سبعمائة فضة»، فإذا فيها:

ولما ادعيت الحب قالت كذبتني   فما لي أرى الأعضاء منك كواسيا
فما الحب حتى يلصق الظهر بالحشا   وتـذبـل حتى لا تجيب المناديـا
وتنحل حتى لا يبقى لك الهوى   سوى مقلة تبكي بها وتناجيا [(١)]

لقد تحقق في سري كل ذلك، والجنيد شاهد عيان على ما نقول ويؤكده، بل ينقل ذلك إلينا بصدق وإخلاص فهو القائل: «كنت يوماً عند السري بن مغلس وكنا جالسين وهو متزر بمتزر. فنظرت إلى جسده كأنه جسد سقيم دنف مضني كأجهد ما يكون فقال لي: «أنظر إلى جسدي هذا، لو شئت أن أقول أن ما بي من المحبة لكان كما أقول. وكان وجهه أصفر ثم أشرب حمرة حتى تورد ثم اعتل». فدخلت عليه أعوده، فقلت له. كيف تجدك؟ فقال:

كيف أشكـو إلى طبيبي مـا بي   والذي قد أصابني من طبيبي [(٢)]

فأخذت المروحة أروحه فقال لي كيف يمد روح المروحة من جوفه يحترق من داخل ثم أنشأ:

القلب محتـرق والـدمـع مستبق   والكـرب مجتمع والصبـر مفترق
كيف القرار على من لا قرار له   مما جناه الهـوى والشوق والقلق
يا رب إن كان شيء لي به فرج   فامنن عليَّ به ما دام بي رمق [(٣)]

---

(١) ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب جـ ٢ ص ١٢٧.
(٢) ابن الجوزي: صفة الصفوة جـ ٢ ص ٢١٧.
(٣) ابن كثير: البداية والنهاية جـ ١١ ص ١٤.

بدأ هنا الشوق إلى الله يستبد بالسري فاتخذ طريقاً أقرب إلى الجينا الهندي لتغيب النفس في شوق عارم إلى الحبيب وهل عرف السري السقطي الجينا الهندي، وهل أخذ العذاب الجسدي يأخذ طريقه من الهند عبر فارس إلى مدينة السلام بغداد، فأخذ هذا المضني في حبه بتعذيب جسده في لهفة وهيمان وقلق؟ أم أنه أخذ يحقق فكرة الراهب المسيحي؟ أم أنه كان طريقاً إسلامياً بحتاً يستند على القرآن والحديث؟

سوف ندرك حقيقة هذا الطريق الروحي وسمته الأساسية التي تمثل الطابع الإسلامي الحقيقي، عندما نستكمل هذه الملامح الروحية التي غرق فيها السري السقطي والتي تتضح من قول أحد الرجال له متسائلاً. كيف أنت؟ فأنشأ يقول:

من لم يبت والحب حشو فؤاده لم يدر كيف يتفتت الأكباد[1]

وقد سأل السري الجنيد عن المحبة فقال له: «قال قوم هي الموافقة. وقال قوم: هي الإيثار، وقال قوم. كذا وكذا. فأخذ السري جلدة ذراعه ومدها فلم تمتد، ثم قال وعزته لو قلت أن هذه الجلدة يبست على هذا العظم من محبته لصدقت»[2].

كان هذا المحب الواله العاشق يخاف ذل الحجاب فيقول: «اللهم مهما عذبتني بشيء، فلا تعذبني بذل الحجاب»[3] وفي هذا دليل على كمال معرفته بربه، ودوام أنسه به، وتلذذه بمناجاته في ليله ونهاره حتى صار الحجب عنه أشق عليه من كل حجب. وأراد بالحجاب الجهل والضلال، أو كل ما يشغل العبد عن الحق حتى من العرفان. ومن أكثف الحجب حجاب الدنيا والخلق والشيطان والنفس، فإنهن المهالك وأعدى عدو للسالك. ويشير قوله: «ذل الحجاب» إلى

(١) أبو نعيم: الحلية جـ ١٠ ص ١١٩.
(٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ ٢ ص ١٠٢.
(٣) السلمي: طبقات الصوفية ص ٥١.

أن النار هي نار البعد، والجنة هي جنة القرب فالنار مع الشهود نعيم، والجنة مع الغفلة عذاب مقيم. وذلك لأن التألم بالحجاب من تذوق لذة القرب بحضور القلب مع الغيبة عن السوى، وذلك المقام لا يكون إلا لعارف[1].

وقد ذكر مؤرخو السري أنه تحقق له هذا المقام، مقام القرب حتى أحبه الله وأدناه إليه، بل ويغار عليه من خلقه. وينقلون عنه القصة الآتية. كان السري يطلب رجلاً صديقاً له مدة من الأوقات فمر ببعض الجبال فإذا هو بجماعة زمني وعميان ومرضى فسأل عن حالهم فقالوا: ههنا رجل يخرج في السنة مرة يدعو لهم فيجدون الشفاء. فصبر حتى خرج ودعا لهم فوجدوا الشفاء فتتبع السري أثره وتعلق به وقال له: بي علة باطنية فما دواؤها فقال: يا سري، خل عني فإنه غيور لا يراك تساكن غيره فتسقط من عينه[2].

بل تتضح هذه الغيرة أيضاً في فرض الحجاب على غير المؤمنين. فيحكى عن السري أنه قرىء بين يديه **﴿وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً﴾** فقال السري لأصحابه: «أتدرون ما هذا الحجاب؟ هذا حجاب الغيرة، ولا أحد أغير من الله تعالى» ومعنى قوله هذا أن الله تعالى لم يجعل الكافرين أهلاً لمعرفة صدق الدين[3].

وأخيراً، أصبح سري السقطي كما يقول الخطيب البغدادي، ربانياً في مقام الحب العارم، أحبه الله وأصبح بصره الذي يبصر به، وسمعه الذي يسمع به، فأظهر على يديه بعض الكرامات فقد جاءت إليه إمرأة لينقذ ابنها من أذى السلطان لعلمها بمنزلته وكرامته عنده، ولكنه لم يبعث إليه، بل قام وكبر وطول في صلاته حتى خشيت على ابنها أن يؤذيه السلطان. فما برحت المرأة مكانها وما كاد السري ينتهي من صلاته حتى عاد إليها ابنها[4].

---

(١) العروسي: نتائج الأفكار جـ ١ ص ٨٨ والهامش.

(٢) القشيري: الرسالة ص ١١٦.

(٣) المصدر السابق: ص ١١٤.

(٤) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٩ ص ١١٨.

ولكن هل يسقط الخوف عن الأولياء، وتحملهم الكرامات على هتك أستار محارم الله؟ الجواب نجده عند السري حيث يقول لو أن رجلاً دخل إلى بستان فيه من جميع ما خلق الله من الأشجار عليها جميع ما خلق الله من الأطيار، فخاطبه كل طير منها بلغته وقال: «السلام عليك يا ولي الله، فسكنت نفسه إلى ذلك كان في يديها أسيراً»[1] أو كما يقول القشيري: «فلو لم يخف أنه مكر لكان ممكوراً»[2].

رابعاً: منهج السري في تأويل القرآن:

لما كان الصوفية يستعملون ألفاظاً فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإجماع والستر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف أو مجلوبة بضرب تصرف. بل هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم واستخلص حقائقها أسرار قوم. كل ذلك دعى بعض الفقهاء أن يقف من التصوف موقفاً عدائياً ينفرون الناس عنه فهذا أحمد ابن حنبل الذي عرف بصحبته للصوفية قد ذكر عنده سري السقطي، فقال: «الشيخ المعروف بطيب المطعم» ثم حكي له عنه أنه قال: «إن الله عز وجل لما خلق الحروف سجدت الباء. فقال إبن حنبل: نفروا الناس عنه»[3]. فهل هناك من مطعن أو مغمز على هذا القول؟ وهل يستحق السري - الذي مدحه الإمام أحمد - أن ينفر الناس عنه لمجرد هذا القول الباطني الروحاني الذي يكشف لنا عن أسرار الحروف؟

هنا تتضح آراء مختلفة سأعرض لها بمناسبة مشكلة الحروف والأسماء التي اهتم بتفسيرها الفقهاء والصوفية والمستشرقون الرأي الأول يذهب إلى أن

---

(١) أبو نعيم: الحلية جـ ١٠ ص ١١٨.

(٢) القشيري: الرسالة ص ١٦٠.

(٣) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص ١٨٠.

الفقهاء فهموا منهج الصوفية بلا شك. وقد رأوا أن الإستنباط الصوفي للآيات ولغير الآيات يخرج النص عن حقيقته الظاهرية. ويجعل الدين عرضة لمنازع التأويل، وفي التأويل عند الفقهاء «نزغ» و«زيغ» إنه يرتبط ويستند على مزاج فردي وهذا يؤدي إلى تفسيرات متعارضة.

أما عن استخدام الحروف فهنالك قولان فيها:

أولاً - إنها منهج قرآني: إستخدمه القرآن في فواتح بعض السور، ولكن الفقهاء يرون أن هذه الفواتح هي أمور توقيفية لا مجال للعقل للكشف عنها.

ثانياً - إنها منهج غنوصي حروفي يتصل بالفيثاغورية الحديثة وما دخلها من غنوصيات تجعل لكل حرف مزايا وصفات، ودلالة على عالم من عوالم الآفاق والأنفس.

وعلى هذا اعتبر الفقهاء «الباء» نقطة الوجود أو مركز الكون عند الصوفية وغيرها من حروف، اعتبروها عندهم تفسيرات غنوصية. وللششتري - وهو هنا غنوصي - قول في نقطة الباء يؤكد هذا الإتجاه:

نقطة الباء - كن - إذا شئت تسمو   أو فدع ذكر قربنا يا موله [1]

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل أضيف هنا رأياً طريفاً يؤكد الملاحظة الأولى، وهو رأي طريف لا لموافقته الحقيقة، ولكن لغرابته. وهذا الرأي يتعلق أيضاً بفواتح السور التي اهتم بها الفقهاء والصوفية على حد سواء ويرجع هذا الرأي إلى الأستاذ «بلانشو» Planchot الذي عرض فيه تأويلاً جديراً بالدرس والتحقيق. فهو يذهب إلى أن الحروف (الم. الر. حم. طسم) هي كالحروف (A O I) ليست إلا إشارات وبيانات موسيقية يتبعها المرتلون. وقد كانت الموسيقى القديمة بسيطة يشار إلى ألحانها بحرف أو حرفين أو ثلاثة. وكان ذلك كافياً لتوجيه المغني أو المرتل إلى الصوت المقصود.

---

(1) النشار: ديوان أبي الحسن الششتري ص ٥٨، ط إسكندرية ١٩٦٠.

وفي الكنائس المسيحية بأوروبا يوجد اصطلاح موسيقي مشابه لذلك. فإن رئيس المرتلين يبدأ الصوت بالحروف التي تذكر بـ(ألم) في القرآن، أو (A O I) في نشيد رولان.

ويؤيد رأي الأستاذ بلانشو ـ على حد قول الدكتور زكي مبارك ـ «أن (ألم) تنطق هكذا عند الترتيل: (ألف. لام. ميم) فهي ليست رمزاً كتابياً ولكنها رموز صوتية. ومن المحتمل أن تكون تقاليد الترتيل في القرآن سارت في طريق كان معروفاً عند أهل الجاهلية، ومن الواضح أن القرآن لم يكن من همه أن يخالف الجاهليين في كل شيء حتى في الأصوات الموسيقية. فليس بمستبعد أن تكون فواتح السور إشارات صوتية لتوجيه الترتيل، وأن تكون متابعة لبعض ترانيم الجاهليين» (١)

بعد هذا العرض للتفسيرات الطريفة التي رأيناها عند الفقهاء والمستشرقين فيما يختص بمشكلة الأسماء والحروف، علينا أن نمضي إلى تفسير آخر نجده عند الصوفية ومؤرخي التصوف القدماء. فلعل السراج الطوسي، وهو أول وأقدم من كتب عن تاريخ التصوف، يفتح لنا ما استغلق فهمه على الفقهاء حيث يقول: «إن جميع ما أدركته العلوم وألحقته الفهوم، ما عبر عنه وما أشير إليه، مستنبط من حرفين من أول كتاب الله وهو قوله: «بسم الله، والحمد لله: لأن معناه بالله ولله. والإشارة في ذلك: أن جميع ما أحاط به علوم الخلق وأدركته فهومهم فليست هي قائمة بذواتها، إنما هي بالله ولله» (٢).

ثم يعطينا السراج الطوسي تفسيراً صوفياً نجده عند الشبلي يؤكد اتجاهه السابق. وذلك عندما سئل الشبلي عن معنى الإشارة في الباء من «بسم الله»، فقال: «أي بالله قامت الأرواح والأجساد والحركات، لا بذواتها». بل قيل لأبي العباس بن عطاء: «إلى ماذا سكنت قلوب العارفين؟ فقال: إلى أول حرف

(١) زكي مبارك: النثر الفني في القرن الرابع جـ ١ ص ١٤١ الهامش، طـ القاهرة ١٩٣٤.
(٢) السراج الطوسي: اللمع ص ١٢٤.

من كتابه وهو الباء من ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾، فإن معناه أن بالله ظهرت الأشياء، وبه فنيت، وبتجليه حسنت، وباستتاره قبحت وسمجت لأن في إسمه «الله» هيبته وكبرياءه، وفي إسمه «الرحمن» محبته ومودته، وفي إسمه «الرحيم» عونه ونصرته»[1].

أما إذا أخذنا بقول ابن حجر العسقلاني: «قرأت في كتاب الحروف ليعقوب الحنبلي من تلامذة أبي يعلى بن الفراء، أن أحمد بن حنبل بلغه أن السري قال: «لما خلق الله الخلق سجدت الألف وقال: لا أسجد حتى أؤمر فقال أحمد: هذا كفر»[2] ولكننا نجد لذلك تفسيراً عند السراج الطوسي حيث يذكر عن سهل بن عبد الله أنه قال: «الألف أول الحروف وأعظم الحروف، وهو الإشاوة في الألف، أي: الله الذي ألف بين الأشياء وانفرد عن الأشياء»[3].

ونضيف إلى ذلك تفسير لأحد مشاهير التصوف البغدادي الا وهو «أبو سعيد الخراز» صاحب كتاب «التصوف والصدق أو الطريق إلى الله»، حيث يقول: «كلما بدا حرف من الأحرف من كتاب الله عز وجل على قدر قربك وحضورك عنده، فله مشرب وفهم غير مخرج الفهم الآخر، فإذا سمعت بقوله: «ألم ذلك» فللألف علم يظهر في الفهم غير ما يظهر اللام، وعلى قدر المحبة وصفاء الذكر ووجود القرب يقع التفاوت والفهم»[4].

---

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ١٢٤.
(٢) ابن حجر السقلاني: لسان الميزان جـ ٣ ص ١٤.
(٣) السراج الطوسي: اللمع ص ١٢٥.
(٤) المصدر السابق: ص ١٢٥.

الفصل السابع

أبو الحسين النوري
بين التصوف والتوحيد، والحلول والتنزيه

أولاً - حياته ومنزلته:

هذه شخصية صوفية أخرى جمعت بين الجهاد والعبادة، فوقفت أمام الظلم تحاربه بشتى الطرق ومختلف الوسائل. وتحارب فساد البلاط العباسي الذي أباح السكر والعربدة. وقفت أمام المعتضد فنالت إعجابه، ووقفت أمام الموفق بتهمة الكفر والإلحاد، فأبكته وأبكت جميع من حضروا حتى لقد قال الخليفة: «هؤلاء أعرف بالله من غيرهم»:

هو أبو الحسين أحمد بن محمد النوري، بغدادي المنشأ والمولد، خرساني الأصل، يعرف بابن البغوي نسبة إلى قرية يقال لها «بغشور» أو «بغ» وهي قرية بين مرو والروذ [1]. وقد سمي بالنوري نسبة إلى «نور» وهي بليدة بين بخارى وسمرقند، أو إلى نور كان بباطنه وظاهره، أو إلى نور كان يخرج من فيه إذا تكلم في الليلة الظلماء [2].

وكان أبو الحسين النوري شيخ الصوفية في وقته، مذكوراً بكثرة الإجتهاد

---

(١) السلمي: طبقات الصوفية ص ١٦٤.
(٢) العروسي: نتائج الأفكار جـ ١ ص ١٤٨ - ١٤٩ الهامش.

وحسن العبادة. لم يكن - في وقته - أحسن طريقة منه ولا ألطف كلاماً. ويقول عنه السراج الطوسي: «أبو الحسين النوري من الواجدين، ومن أهل الإشارات اللطيفة، وله كلام مشكل وأشعار كثيرة، وكان يغرف من بحر كبير» [1] بل كان ممن نشر علوم الإشارة كتباً ورسائل، وترتيبه الثاني في الطبقة الثانية من طبقات الصوفية بعد الجنيد عند السلمي [2].

وقال أبو أحمد المغازلي عنه: إنه ما رأى أحداً قط أعبد من أبي الحسين النوري، بل كان أعبد من الجنيد وغيره وقيل إنه صام عشرين سنة لا يعلم به أحد لا من أهله ولا من غيره [3] وتفسير ذلك الصوم أنه كان يأخذ من بيته رغيفين ويخرج ليمضي إلى السوق فيتصدق بالرغيفين، ويدخل المسجد فلا يزال يركع حتى إذا جاء وقت سوقه مضى إليه فيظن أستاذه أنه قد تغذى في منزله، ومن في بيته عندهم أنه أخذ معه غداءه وهو صائم [4]. وكان الجنيد يعظم شأنه، ولما مات سنة ٢٩٥ هـ أوصى الجنيد أن يدفن بجنبه فلم يفعل. وقال عنه: «منذ مات النوري لم يخبر عن حقيقة الصدق أحد». وقال أبو بكر الشبلي مندباً خلف جنازته: «أضربوا على الأرض المنابر فقد رفع العلم من الأرض» وكان سبب وفاته أنه سمع قائلاً ينشد هذا البيت:

لا زلت أنزل من ودادك منزلاً تتحير الألباب عند نزوله

فتواجد النوري وهام في الصحراء فوقع في أجمة قصب قد قطعت وبقي أصوله مثل السيوف. فكان يمشي عليها ويعيد البيت إلى الغداة والدم يسيل من رجليه ثم وقع مثل السكران، فورمت قدماه ومات [5].

---

(١) السراج: اللمع ص ٤٩٢.

(٢) السلمي: طبقات الصوفية ص ١٦٤.

(٣) ابن كثير: البداية والنهاية جـ ١١ ص ١١٦.

(٤) ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم جـ ٥ ص ٢٧٧ ط حيدر آباد ١٣٥٧.

(٥) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٥ ص ١٣٠ - ١٣٦.

وكان النوري شديداً في تغيير المنكر ولو كان فيه تلفه. فقد قيل إنه نزل الدجلة يتوضأ فرأى زورقاً فيه ثلاثون دناً خمراً. فسأل عنها فقيل له للخليفة المعتضد، فأخذ مدراة فكسرها إلا واحداً فقبض عليه وأحضر إلى الخليفة وكان قليل الرحمة فلما رآه قال: من أنت؟ قال محتسب. قال: من ولاك الحسبة؟ قال: الذي ولاك الإمامة. فأطرق ثم قال: ما حملك على هذا؟ وكيف تركت دناً واحداً؟ قال: أعجبتني نفسي عند وصولي إليه. فخلى سبيله [1].

ولما كان كل صوفي يعبر عن مضمون حالته الصوفية حسب تجربته الروحية الخاصة، وقد يشاركه في الإحساس بهذه الحالة غيره من الصوفية وقد لا يشاركه من أجل هذا فقد اختلف كل من النوري والجنيد والشبلي في هذه الحالة التي أذكرها الآن. فقد قيل إن النوري قد لحقته علة، والجنيد علة، فالجنيد أخبر عن وجده، والنوري كتم فقيل له: لم لم تخبر كما أخبرك صاحبك؟ فقال: ما كنا لنبتلي ببلوة، فنوقع عليها إسم الشكوى ثم أنشأ يقول:

إن كنت للسقم أهلا فأنت للشكر أهلا
عذب، فلم يبق قلب يقول للسقم: مهلا

فأعيد ذلك على الجنيد فقال: ما كنا شاكين، ولكن أردنا أن نكشف عن عين القدرة فينا. ثم بدأ يقول:

أجل ما منك يبدو لأنه عنك جلا
وأنت، يا أنس قلبي أجل من أن تجلا
أفنيتني عن جميعي فكيف أرى المحلا؟

(١) العروسي: نتائج الأفكار جـ ١ ص ١٤٨.

فبلغ ذلك الشبلي، فبدأ يقول:

محنتي فيك أني لا أبالي بمحنتي
يا شقائي من السقام وإن كنت علتي
تبت دهراً فمنذ عرفـ ـتك ضيعت توبتي
قربكم مثل بعدكم فمتى وقت راحتي؟! (١)

وقيل أن النوري لحقته علة فبعث إليه الجنيد بصرة فيها دراهم وعاده، فردها النوري. ثم اعتل الجنيد فدخل عليه النوري عائداً فقعد عند رأسه ووضع يده عند جبهته فعوفي من ساعته. فقال النوري للجنيد: «إذا عدت إخوانك فارفق بهم بمثل هذا البر» (٢).

ثانياً - إسناده للحديث:

أسند النوري عن سري السقطي حديثاً واحداً. وقد اتفق كل من أبي نعيم الأصبهاني وأبي عبد الرحمن السلمي والخطيب البغدادي في ذكر هذا الحديث:

قال أبو الحسين النوري حدثنا السري عن معروف الكرخي عن ابن السماك عن النوري عن الأعمش عن أنس عن النبي قال: «من قضى لأخيه المسلم حاجة كان له من الأجر كمن خدم الله عمره» (٣). وقد ورد هذا الحديث بعبارة أخرى في تاريخ بغداد «من قضى لأخيه المسلم حاجة كان له من الأجر كمن حج واعتمر» (٤).

---

(١) السلمي: طبقات الصوفية ص ١٦٧ - ١٦٨.
(٢) ابن الجوزي: صفة الصفوة جـ ٢ ص ٢٤٨.
(٣) أبو نعيم: الحلية جـ ١٠ ص ٢٢٥، السلمي: طبقات الصوفية ص ١٦٥.
(٤) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٥ ص ١٣١.

ثالثاً: التصوف والتوحيد، الحلول والتنزيه:

ترك لنا أبو الحسين النوري تعريفات للتصوف وأقوالاً نتبين منها اتصال التصوف عنده بتوحيده لله وتنزيهه في صفاته عن كل تناه وقصور، بأن له الصفات المختصة بحقه والآيات الناطقة بأنه غير مشبه بخلقه. هذا كله موجود عند النوري، إلا أننا سوف نلمح عنده بعض العبارات التي يوحي ظاهرها بأنه حلولي، وهي تهمة حاول النوري أن يدفعها عن نفسه، بأن أولها تأويلاً باطنياً حتى لا تتنافى مع ظاهريتها، ولينفي بذلك ما اتهمه به غلام الخليل في عصره، وابن الجوزي من بعده بالكفر والزندقة.

١ ـ وهذه التعريفات الكثيرة للتصوف عند النوري إن كان يقال إنه ليس هناك ما يربط أو يجمع بينها، وذلك لأن الصوفي ابن وقته فهو ينطق في كل وقت بما يغلب عليه الحال في ذلك الوقت، إلا أننا سوف نرى تداخلاً بينها، وأن بعضها يكرر معاني البعض الآخر بعبارات مختلفة.

يقول أبو الحسين النوري:

«الصوفي لا يملك ولا يملك» أي أن الصوفي هو الذي لا يدعي لنفسه شيئاً مادياً أو معنوياً، وألا يكون مستعبداً لشيء مادي أو معنوي في هذه الحياة، وإنما العبودية الحقة هي لله وحده. وهو تعريف قريب من قوله: «الصوفي من لا يتعلق به شيء ولا يتعلق بشيء».

ولما كان التصوف عند النوري ليس أوضاعاً ورسوماً فيكتسب بالمجاهدة، وليس علماً يتلقى بالتعليم، وإنما هو فوق هذا وذاك صفة تنطبع في النفس فتتحكم في كل ما يصدر عن الصوفي من أعمال وما يخطر بقلبه من خواطر حيث يقول: «ليس التصوف رسماً ولا علماً ولكنه خلق: لأنه لو كان رسماً لحصل بالمجاهدة، ولو كان علماً لحصل بالتعليم، ولكنه تخلق بأخلاق الله».

وفي هذا القول: «تخلق بأخلاق الله» ينحصر المثل الأعلى الخلقي المنشود في الدأب على أن تكون الصفات الإلهية أساساً للسلوك العملي في الحياة. وهنا

يبلغ التطور الخلقي للإسلام درجة سامية رفيعة وذلك بتأثير الحركة الصوفية عامة وصوفية بغداد خاصة مما كان له أثر كبير في حجة الإسلام أبي حامد الغزالي الذي أخرج في مقدمة كتابه «فاتحة العلوم» التعبير التالي على شكل حديث: «التخلق بأخلاق الله» وهو بتأثير نظرته الصوفية للدين صاغ المبدأ التالي ملخصاً بذلك أدوار النمو والتطور الطويلة السابقة، وهو «أن كمال العبد وسعادته هو في التخلق بأخلاق الله تعالى وللتحلي بمعاني صفاته وأسمائه» ويبدو أنه يقصد بهذا التعمق في معاني أسماء الله الحسنى «المقصد الأسنى»[1] ولذا لزم من ذلك كله أن يكون الصوفية عند النوري هم الذين صفت أرواحهم فصاروا في الصف الأول بين يدي الله، والتصوف هنا مشتق من الصفاء لا من الصوف كما يدعي معظم مستشرقين، وهذا الإشتقاق من الصفاء كانت ميزة خاصة للتصوف الإسلامي عامة، ومدرسة بغداد خاصة.

وهذا الصفاء لا يتحقق إلا إذا فنيت النفس جملة عن صفاتها ورغباتها وشهواتها وهو معنى قوله: «التصوف هو ترك كل حظ للنفس» وأيضاً «التصوف ترك حظ النفس جملة ليكون الحق نصيبها» والمراد بالنفس هنا النفس الحيوانية فإذا فني الصوفي عن نفسه بهذا المعنى بقي بحبه لربه. وهنا يكون «الصوفية قوماً صفت قلوبهم من كدورات البشرية وآفات النفوس، وتحرروا من شهواتهم حتى صاروا في الصف الأول والدرجة العليا مع الحق. فإذا تركوا كل ما سوى الحق صاروا لا مالكين ولا مملوكين» كما يؤكد أبو الحسين النوري. بل أصبح التصوف هو «كراهية الدنيا ومحبة المولى»[2].

ولما كان الصوفي لا يراعي إلا الله في أعماله وأقواله، فلا بد أن يتحرر من استرقاق الشهوات، وبذل النفس في خدمة الله وخدمة الناس من أجل الله وأن يكون ذلك تطبعاً لا تكلفاً لأن التكلف رياء، وهنا نرى مسحة ملامتية، ولأن التصوف هو الحرية والبذل وترك التكلفة والسخاء كما يقول النوري. بل

---

(١) جولد تسيهر: العقيدة والشريعة ص ٢٦٩ حواشي القسم الأول.

(٢) د. عفيفي: التصوف الثورة ص ٤٤.

أصبح أيضاً «نعت الصوفي السكون عند العدم والبذل والإيثار عند الوجود» [1].

وقد تحقق هذا البذل والإيثار في حياة النوري. فقد حكي أنه لما كانت محنة «غلام الخليل» [2] ونسب الصوفية إلى الزندقة، أمر الخليفة الموفق بالقبض عليهم. فأخذ في جملة من أخذ النوري في جماعة فأدخلوا على الخليفة فأمر بضرب أعناقهم فتقدم النوري مبتدراً إلى السياف ليضرب عنقه، فقال له السياف: «ما دعاك إلى الإبتدار إلى القتل من بين أصحابك؟ قال: آثرت حياتهم على حياتي هذه اللحظة فتوقف السياف والحاضرون عن قتله، ورفع أمره إلى الخليفة فرد أمرهم إلى قاضي القضاة ـ وكان يلي القضاء يومئذ إسماعيل بن إسحاق ـ فقدم إليه النوري فسأله عن مسائل في العبادات والطهارة والصلاة. فأجابه ثم قال له: وبعد هذا لله عباد يسمعون بالله، وينظرون بالله، ويصدرون بالله، ويأكلون بالله، ويلبسون بالله، فلما سمع إسماعيل كلامه بكى طويلاً ثم دخل على الخليفة فقال: إن كان هؤلاء زنادقة فليس في الأرض موحد فأمر بتخليتهم وسأله السلطان يومئذ من أين يأكلون؟ فقال لسنا نعرف الأسباب التي يستجلب بها الأرزاق، نحن قوم مدبرون» [3].

وهذه القصة التي تمثل أرفع وأسمى أنواع الشجاعة الخلقية، وأرقى أنواع الإيثار، إنما يدل شطرها الأول على أنها من باب الجود والسخاء. أما شطرها الثاني فإنما هو من باب قطع الأسباب، وكلمة «مدبرون» التي وصف بها النوري الصوفية فمعناها أنهم لا تدبير لهم في أنفسهم، إنما هم في تدبير الله يرزقهم من حيث لا يحتسبون. يضاف إلى ذلك دعاؤه الذي يقول فيه:

---

(١) د. عفيفي: التصوف الثورة، ص ٤٥.

(٢) هو عبد الله بن أحمد بن محمد بن غلاب بن خالد بن فراس الباهلي ويعرف بغلام خليل توفي سنة ٢٦٢ هـ. وله من الكتب: «كتاب الدعاء، كتاب الانقطاع إلى الله جل إسمه كتاب الصلاة، كتاب المواعظ» ابن النديم: الفهرست ٢٦٣.

(٣) أبو نعيم: الحلية جـ ١٠ ص ٢٥٠ ـ ٢٥١، الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٥ ص ١٣٤.

«اللهم قد سبق في علمك ومشيئتك وقدرتك عقوبة أهل النار الذين خلقتهم اللهم فإن يكون قد سبق في مشيئتك التي لا تتخلف أن تملأ النار من الناس أجمعين، فإنك قادر على أن تملأها بي وحدي. وأن تذهب بهم جميعهم إلى الجنة»[١]. وهذا القول أيضاً ليس من باب الجود والإيثار والسخاء بمعنى الكلمة. وإنما هو أنانية في الحقيقة، أنانية العاشق الولهان الذي يريد القرب من محبوبه - وحيداً - حتى ولو في العذاب وقد تعود الصوفية فيما بعد أن يتكلموا عن احتراقهم بسبحات الوجه، واحتراقهم بنار الله المقدسة، ويجعلون هذا مقاماً موسوياً الذي تحدثنا عنه في الفصل الثاني من الباب الأول فيما يختص بالجانب الروحي في الديانة الموسوية. ويؤكد هذا القول «بورك من في النار ومن حولها».

٢- إتهام النوري بالكفر والزندقة:

أما عن سبب ما اتهم به النوري بالكفر والزندقة، فكما يقول السراج الطوسي أن أبا الحسين النوري كان في أيام الموفق، وكان ينكر عليه غلام الخليل فرفع إلى الخليفة وهو يومئذ أمير المؤمنين، رفع إليه أن ببغداد رجلاً من الزنادقة دمه حلال، فإن قتله أمير المؤمنين فدمه في عنقي، فبعث الخليفة في طلبه، فحمل إليه، فشهد عليه غلام الخليل: «أنا سمعته يقول: أنا أعشق الله وهو يعشقني» فكان دفاع النوري مستشهداً بآيات قرآنية حيث يقول: «سمعت الله تعالى ذكره يقول: ﴿يحبهم ويحبونه﴾، وليس العشق أكثر من المحبة، غير أن العاشق ممنوع، والمحب يتمتع بحبه. فبكى الموفق من رقة كلامه»[٢].

وبعد أن لقي دفاع النوري قبولاً حسناً عند الخليفة الموفق وحاشيته، وجب علينا أن نمضي إلى ابن تيمية لنرى موقفه من مسألة المحبة التي هي أصل التنعم بالنظر إلى الله. فيقول ابن تيمية في كتاب «الفتاوى»: «ثم هؤلاء

---

(١) نيكلسون: في التصوف الاسلامي ص ١٠٥.

(٢) أبو نعيم: الحلية جـ ١٠ ص ٢٥٠ - ٢٥١، الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٥ ص ١٣٤.

الذين وافقوا السلف والأئمة والمشايخ على التنعم بالنظر إلى الله تعالى تنازعوا في مسألة المحبة التي هي أصل ذلك فذهب طوائف من الفقهاء إلى أن الله لا يحب نفسه، وإنما محبته إرادته للإحسان إليهم وولايتهم» ودخل في هذا القول من انتسب إلى نصر السنة من أهل الكلام حتى وقع فيه طوائف من أصحاب مالك والشافعي وأحمد، كالقاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى وأبي المعالي الجويني وأمثال هؤلاء وهذا في الحقيقة شعبة من التهجم والإعتزال فإن أول من أنكر المحبة في الإسلام الجعد بن درهم أستاذ الجهم بن صفوان، فضحى به خالد بن عبد الله القسري وقال: «أيها الناس ضحوا، تقبل الله ضحاياكم، فإني مضح بالجعد بن درهم فإنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً» ثم نزل فذبحه. والذي دل عليه الكتاب والسنة واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها ومشايخ الطرق أن الله يحب ويُحب. ولهذا وافقهم على ذلك من تصوف من أهل الكلام كأبي القاسم القشيزي وأبي حامد الغزالي وغيرهما، وأبو حامد مع كونه تابع في ذلك الصوفية - إستند في ذلك لما وجده في كتب الفلاسفة (كالذي قاله ابن سينا في كتابه الإشارات والتنبيهات) من إثبات نحو ذلك حيث قالوا «يعشق ويعشق» وقد بسط الكلام على هذه المسألة العظيمة في القواعد الكبار بما ليس هذا موضعه وقد قال تعالى: ﴿يحبهم ويحبونه﴾، وقال تعالى: ﴿والذين آمنوا أشد حباً لله﴾، وقال: ﴿أحب إليكم من الله ورسوله﴾. وفي الصحيحين عن النبي ﷺ قال: «ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان، من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا لله، ومن كان يكره أن يرجع في الكفر بعد إذ أنقذه الله منه كما يكره أن يلقى في النار»[1].

وهكذا نجد ابن تيمية السلفي الكبير يضيف إلى الآية التي استشهد بها أبو الحسين النوري على صحة موقفه من العشق الإلهي، آيات أخرى من القرآن ويستشهد بالأحاديث النبوية ليستدل بها جميعاً على صحة المحبة المتبادلة

(١) ابن تيمية: مجموعة فتاوى ص ٢٠٧ - ٢٠٨، المجلد الاول ط القاهرة ١٣٢٦ هـ.

بين العبد والرب والأكثر من ذلك حين خطأ مذهب المتجهمة والمعتزلة ومن وافقهم من إنكار المحبة، وأن قولهم باطل بالكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة ومشايخها.

وبعد أن تخلص أبو الحسين النوري من التهمة الأولى ودافع عن نفسه، نجد إتهاماً آخر أكثر شناعة. فقد شهدوا عليه أيضاً أنه سمع آذان المؤذن فقال: «طعنة وسم الموت، وسمع نباح الكلب فقال«لبيك وسعديك» وهذا يذكرنا بما كان يقوله أبو حمزه الصوفي (توفي عام ٢٨٩ هـ) إذا سمع صوتاً مثل هبوب الرياح وخرير الماء وصياح الطيور «لبيك» فرموه بالحلول لبعد فهمهم في معنى إشاراته. أما دفاع النوري عن نفسه مرة أخرى فهو كما يقول: «أما المؤذن فأنا أغار عليه أن يذكر الله وهو غافل ويأخذ عليه الأجرة. ولولا الأجرة القليل من طعام الدنيا التي يأخذها لما ذكر الله، فلذلك قلت له: طعنة وسم الموت! فقد قال جل ذكره: **﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾** فالكلب وكل شيء يذكرون الله بلا رياء ولا سمعة ولا طلب للعوض، فلذلك قلت ما قلت» (١).

وبالرغم من تحليل النوري لكلماته الصوفية وشطحاته الروحية على أساس من الكتاب، إلا أنها تعتبر مدخلاً إلى مذهب الحلول، بل لما هو أشبه لتجلي الله في الكائنات، إن هذه العبارات الغامضة والإشارات الخفية التي يصعب فهم مقصدها ومراميها على من ليس من أهل التصوف، كانت دائماً ذات وجهين: وجه يخفيه الصوفي، ووجه يحاول فيه تأويل كلامه بما يتفق مع الدين كتاباً وسنة خوفاً من سيف الشرع. وإن كنا لا نستطيع أن نذهب إلى النهاية ونقول: إن النوري كان حلولياً لأنها تهمة تخرجه من دائرة الإسلام وتجعله كافراً وملحداً وهو ما اتهم به النوري والحلاج.

وحتى نستطيع الإحاطة بمذهب أبي الحسين النوري في المحبة المتبادلة بين

---

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٢٩٤، ابن الجوزي: تلبيس ابليس ص ١٨١.

العبد والرب، علينا أن نرجع مرة أخرى إلى ابن تيمية لنستوضح منه نوع هذه المحبة ومبرراتها في الإسلام حتى لا نضل الطريق وحتى يمكن أن نضع أبا الحسين النوري في الموضع المناسب المتفق مع الأصل الأول لعقيدة الإسلام والمسلمين، ألا وهو التوحيد القائم على التنزيه المطلق. وهنا يقول ابن تيمية: «إن الله هو محبة بحتة، يحب ذاته الإلهية، كما يحب مخلوقاته، ثم إن مبدأ الحب يسري بين الخالق والمخلوق ويتبادل، بل إن الإسلام إنما أتى لوضع المحبة الإلهية كاملة منزهة عن محبة الشريك. فالحب له وحده، ومن أحبه وعده بلذة الحب الكبرى وهو النظر إلى وجهه الجميل في الآخرة» وهنا يتبين لنا دفاع ابن تيمية عن مسألة الرؤية وأنها رؤية حقيقية حسية. بل يتضح لنا الدافع الأساسي في نزعة التشبيه الذي يسود المذهب التيمي، والنظرة الحسية التي تناول بها الذات الإلهية. فالله يستوي على عرشه استواءً مادياً عند ابن تيمية في أبهى جمال. ثم مجلسه الكبير في المقام المحمود وعلى يمين العرش الرسول ﷺ. كل هذا لتحقيق لذة عظمى لكل البشر «لذة النظر إلى وجهه الكريم»[1].

والواقع أن ابن تيمية في نظريته هذه لم يكن أول من نادى بها، بل سبقه كثير من أهل السنة والسلف. فقد رأينا الحارث المحاسبي يؤكد هذه النظرية في كتابيه «الرعاية لحقوق الله» و«التوهم». ورأينا معروفاً الكرخي من قبله، وسري السقطي من بعده، بل معظم صوفية مدرسة بغداد - إلى أن محبة المؤمنين لربهم أمر موجود في القلوب والنظر، وأن الإنسان في الدنيا يجد في قلبه بذكر الله وذكر حمده وآلائه وعبادته من اللذة ما لا يجده بشيء آخر، وهذا لأنه يحب الله الحب الكامل[2].

وقد دافع مؤرخ الصوفية الأول السراج الطوسي عن شطحات المحبين من الصوفية فيقول: «إن أرباب القلوب، ومن كان قلبه حاضراً بين يدي الله

---

(١) النشار: نشأة الفكر جـ ١ ص ٢٤٩ - ٢٥٠.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٥٠.

ويكون دائم الذكر لله، فيرى الأشياء كلها بالله، ولله، ومن الله، وإلى الله فإذا سمع كلامه فكأن ذلك سمعه من الله. ولا يكون ذلك الحال إلا لعبد مجموع على الله! لا ينصرف منه جارحة إلى سوى الله، فعند ذلك يقع له حقائق الفهم عن الله في جميع ما يسمع وجميع ما يرى من الأشياء (١). وهذه الأقوال هي نفسها قد ذكرها أبو الحسين النوري في دفاعه عن نفسه. بل أضيف إلى دفاع السراج الطوسي ما روى عن الإمام علي رضي الله عنه أن سمع صوت ناقوس فقال لأصحابه: «أتدرون ما يقول هذا؟ قالوا: لا، قال: إنه يقول سبحان الله حقاً حقاً، إن المولى صمد يبقى» (٢). وقد نسب الحلاج الثائر الروحي في الإسلام، وشهيد التصوف الإسلامي الأول إلى تهمة الحلول والكفر والزندقة لأنه شطح وعبر عن وجده وحبه بمثل هذه الأقوال الروحية ذات الطابع الرمزي (٣).

ومرة ثالثة يحمل النوري إلى حيث شهدوا عليه بأنه قال: «كنت البارحة في بيتي مع الله» فسئل عن ذلك؟ فقال: صدق! وأنا الساعة مع الله، فإذا كنت في البيت فأنا مع الله، وإذا كنت في برية فأنا مع الله، ومن كان في الدنيا مع الله فهو في الآخرة مع الله! أليس يقول الله جل ذكره: ﴿ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾، حينئذ غلفه الخليفة بيده وقال: تكلم بما شئت! فتكلم النوري بكلام لم يسمعوا به قط، فبكى الخليفة وبكوا جميعاً وقالوا: هؤلاء أعرف بالله من غيرهم» (٤).

ولكن عبارة النوري السابقة تشير إلى مقام النجوى، أو مقام الذكر «أنا جليس من يذكرني»، أو مقام العرى المطلق. ومن ثم فنحن في مقام وحدة

---

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٩٥.
(٢) الشيبي: الصلة ص ٧٧.
(٣) أنظر للمؤلف كتاب «الحلاج الثائر الروحي في الاسلام» ط. إسكندرية ١٩٧٠.
(٤) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٩٢ - ٤٩٣.

الشهود التي ستكون فيما بعد الطابع الأساسي والجوهري عند صوفية مدرسة بغداد التي نؤرخ لها.

وبعد أن قدم النوري أنواع الدفاع المختلفة لينفي عن نفسه تهمة الحلول والكفر والزندقة، وبعد أن دافع عنه مؤرخو التصوف، حتى أصبح النوري لا يرى ولا يسمع إلا بالله لأنه مع الله دائماً. ألا يحق له إذن أن يعرف الله معرفة قلبية ذوقية شهودية وهي معرفة مباشرة تختلف تماماً عن المعرفة العقلية التي نجدها عند الفلاسفة والإشراقيين، وبخاصة أن أصل المعرفة عند الصوفية هي موهبة ووجد؟ وهذه المعرفة الدينية التي وهبها الله لأحبائه، تقتضي من الصوفي الموحد أن ينزه الله عن صفات المحدثات. كل ذلك سوف نجده عند أبي الحسين النوري وغيره من صوفية بغداد كالجنيد واضحاً كل الوضوح وعند أبي بكر الشبلي أيضاً.

مشكلة التوحيد عند النوري:

علينا أن نبدأ بقوله المجمل عن التوحيد ثم نفصله تفصيلاً تدريجياً متمشياً مع أقواله المختلفة. هذا القول هو: «التوحيد كل خاطر يشير إلى الله تعالى بعد أن لا تزاحمه خواطر التشبيه»[1]. فالتوحيد إذن عند الصوفية هو خاطر أو خواطر ملقاة في النفس. أو هي المعرفة المنقدحة لا عن عقل ولا عن تعمل ونصب. ولكن كيف وصل النوري إلى هذه العبارة التي تلخص لنا رأيه النهائي في معنى التوحيد؟ إننا سوف نتتبع هذه المراحل التي مر بها النوري حتى استطاع أن ينتهي أخيراً إلى هذا النوع من التوحيد الذي اختص به الصوفية دون غيرهم.

سئل النوري عن أول فرض افترضه الله تعالى على عباده ما هو؟ فقال: المعرفة لقوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ وقال ابن عباس: ليعرفون.

---

(١) القشيري: الرسالة ص ٥.

فقيل له: بم عرفت الله تعالى؟ قال: بالله، قيل: ما بال العقل؟ قال: العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله. ثم قال: «لما خلق الله العقل قال له: من أنا فسكت فكمله بنور الوحدانية فقال: أنت الله، فلم يكن للعقل أن يعرف الله إلا بالله»[1]. وهذا الإتجاه الإيماني المنبثق من العقيدة الدينية القائمة على الكتاب والسنة، نجد له شبيهاً عند الفيلسوف الديني المسيحي الفرنسي «باسكال» المتوفي سنة ١٦٦٢ حين يقول: إنا نعرف الحقيقة لا بالعقل وحده، بل بالقلب أيضاً، ثم يقول: «الأدلة العقلية على وجود الله ناقصة ولذلك كان المجال الوحيد للكلام عن الله ووجوده وقدرته هو الدين والإيمان وحدهما»[2].

وبعد ذلك نشير إلى نقطة هامة عند النوري عندما يتحدث عن منزلة العقل في إدراك الله ومعرفته، أي ما نسميه العلاقة بين العقل والإيمان. فعندما سئل: «كيف لا تدركه العقول ولا يعرف إلا بالعقول؟ فقال: كيف يدرك ذو أمد من لا أمد له، أم كيف يدرك ذو عاهة من لا عاهة له ولا آفة، أم كيف يكون مكيفاً من كيف الكيف، أم كيف يكون محيثاً من حيث الحيث فسماه حيثاً، وكذلك أول الأول وآخر الآخر، فسماه أولاً وآخراً. فلولا أنه أول الأول وآخر الآخر ما عرف ما الأولية وما الآخرية. ثم قال: وما الأزلية في الحقيقة إلا الأبدية، ليس بينهما حاجز، كما أن الأولية هي الآخرية، والآخرية هي الأولية، وكذلك الظاهرية والباطنية إلا أنه يفقدك وقتاً ويشهدك وقتاً لتجديد اللذة ورؤية العبودية، لأن من عرفه بالخلقة (أي ما نسميه بالدليل الكوزمولوجي أو الصاعد عند المتكلمين وهي الإستشهاد بالمخلوقات على وجود الخالق، وبالمصنوعات على وجود الصانع وهي معرفة غير مباشرة) لم يعرفه بالمباشرة، لأن الخلقة على معنى قوله: «كن» والمباشرة إظهار حرمة لا استهانة فيه[3].

---

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٦٣.

(٢) نجيب بلدي: بسكال ص ١٤٤ ـ ١٥٥، مجموعة نوابغ الفكر الغربي رقم ٤.

(٣) السراج الطوسي: اللمع ص ٥٨.

يعالج النوري إذن مشكلة المعرفة من وجهة النظر الصوفية البحتة: فالعقل المحدود المكيف المحيث لا يصل إلى اللامحدود اللامكيف اللامحيث. إنما يعرف الله به هو، بنور مباشر يقذفه هو في القلب، لقد وضع النوري مشكلة المعرفة عند الصوفية في صورة حاسمة، هي شهودُ القلب. وكذلك قولهم جميعاً بأن الله ليس زماناً، فليس هو الأول والآخر بمعنى وجوده أولاً وآخراً وإنما هو قد أول الأمر وآخر الآخر وهو فوقهما. فعل هذا لكي يشهد الإنسان في وقت ويفقد المشاهدة في وقت آخر لتجديد اللذة ورؤية العبودية.

أما معنى قوله: «مباشرة» أي «مباشرة يقين ومشاهدة القلب بحقائق الإيمان بالغيب. والمعنى فيما أشار إليه، أن التوقيت والتغيير لا يجوز على الله تعالى، فهو فيما كان كهو فيما يكون، وهو فيما قال كهو فيما يقول، والأدنى عنده كالأقصى، والأقصى عنده كالأدنى. وإنما يقع التفاوت للخلق من حيث الخلق والتلوين بالقرب والبعد والسخط والرضا صفة للخلق وليس ذلك من صفات الحق»[1].

وإذا كان الله عند النوري على هذا النحو الذي رأيناه، فإنه يحق له أن يقول لأصحاب أبي حمزة الصوفي الذي يشير إلى القرب حيث يقول: «قرب القرب فيما نحن فيه بعد البعد» وتفسير ذلك أن القرب بالذات تعالى الله الملك الحق عنه. فإنه متقدس عند الحدود والأقطار والنهاية والمقدار، ما اتصل به مخلوق ولا انفصل عنه حادث مسبوق به. جلت الصمدية عن قبول الوصل والفصل فقرب هو في نعته محال وهو تداني الذوات. وقرب هو واجب في نعته وهو قرب العلم والرؤية. وقرب هو جائز في وصفه يخص به من يشاء من عباده وهو قرب الفضل باللطف[2]. وهذا التفسير الذي أعطاه لنا أبو القاسم القشيري إنما يلخص لنا هذا المذهب الأساسي عند الصوفية في مسألة المشاهدة والرؤية والقرب من الله ولذلك لا يمكن أن تكون المشاهدة عند

---

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٥٨ ـ ٥٩.
(٢) القشيري: الرسالة ص ٤٣.

النوري إلا يقيناً لا شك فيه لأنه لا يشاهده من لا يثق بمأمنه[1] ولذلك فقد قال أبو الحسين النوري: «شاهد الحق القلوب فلم ير قلباً أشوق إليه من قلب محمد فأكرمه بالمعراج تعجيلاً للرؤية والمكالمة»[2] ومثل هذا التفسير قد وجدنا له شبيهاً عند سري السقطي بمناسبة تفسير قوله: «اللهم مهما عذبتني بشيء فلا تعذبني بذل الحجاب».

ولما خص الله المؤمنين ببصائر وأنوار، فقد سئل النوري من أين تولدت فراسة المتفرسين؟ فقال: من قوله تعالى: ﴿**ونفخت فيه من روحي**﴾ فمن كان حظه من ذلك النور أتم كانت مشاهدته أحكم، وحكمه بالفراسة أصدق. ألا ترى كيف أوجب نفخ الروح فيه السجود له بقوله تعالى: ﴿**فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين**﴾ وكان تعليق القشيري على هذا القول كما يلي: «وهذا الكلام من أبي الحسين النوري فيه أدنى غموض وإبهام بذكر نفخ الروح لا لتصويب من يقول بقسم الأرواح، ولا كما يلوح لقلوب المستضعفين فإن الذي يصح عليه النفخ والإتصال والإنفصال فهو قابل للتأثير والتغيير، وذلك من سمات الحدوث. وأن الله سبحانه وتعالى خص المؤمنين ببصائر وأنوار بها يتفرسون، وهي في الحقيقة معارف وعليه يحمل قول الرسول: «فإنه ينظر بنور الله» أي بعلم وبصيرة يخصه الله به من دون أشكاله. وتسمية العلوم والأبصار أنواراً غير مستبدع ولا يبعد وصف ذلك بالنفخ والمراد منه الخلق»[3].

والقشيري يدلل هنا على أن الصوفية الذين يتشددون في الإستمساك بالسنة ويعارضون ـ في صرامة القول بأن الروح الإنسانية قديمة باقية، يؤكدون أن الفراسة نتيجة العلم والتبصر اللذين يسميان على سبيل المجاز ـ «نوراً» أو «إلهاماً» يخلقهما الله، ويمنحهما المصطفين من عباده[4]. والقشيري لا يقف عند

(١) القشيري: الرسالة ص ٨٤.
(٢) المصدر السابق: ص ٤ ـ ٥.
(٣) المصدر السابق: ص ١٠٦.
(٤) نيكلسون: الصوفية في الاسلام ص ٥٦.

هذا التحليل القائم على الكتاب والسنة لمسألة الروح بين القدم والحدوث، بل إنه يحذر أيضاً هؤلاء الذين قد فهموا من قول النوري أنه يريد الإشارة إلى أن الروح قديمة.

وأذكر هنا قصة وقعت أحداثها بين أبي بكر الشبلي والنوري، حاول بعض المستشرقين أن يردوها إلى مصادر خارجة عن الإسلام، ولكنها قائمة على السند الإسلامي البحت. فقد دخل أبو بكر الشبلي على النوري فرآه ساكناً لا يتحرك، فقال له: من أين أخذت هذه المراقبة والسكون؟ فقال من سنور لي (أي قط)، إذا أراد الصيد لا تتحرك منه شعرة»[1] وهذا النوع الخاص من العبادة والتأمل جعل نيكلسون يؤكد أن في المراقبة نوعاً من تركيز الفكر مماثلاً لما يدعى في البوذية «الديانا والسماذي: Dhyana of Smpdhi»، أو «التأمل والمراقبة: Meditation»، و «الإستغراق والفناء: Absorption» ولكنه يعود فيقول: وذلك هو ما عناه النبي حين قال: «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك» وكل إنسان يشعر-صادقاً - أن الله مطلع عليه لا ينفك حابساً نفسه على مراقبة الله، ولا تتطرق إليه أفكار أثيمة، ولا تجد الشكوك الشيطانية سبيلها إلى قلبه[2].

بل أضيف هنا قول أبي الحسين الوردي نفسه الذي يدلل فيه على شدة المراقبة والسكون حيث يقول: «وقفت على شيخ يضرب بالسياط، فعددت عليه ألفاً وهو ساكت، فاستحسنت صبره مع كبر سنه فلما أدخل الرجل الحبس دخلت عليه فسألته عن صبره مع كبر سنه فقال: يا أخي، إنما يحمل البلاء الهمم لا الأجسام»[3].

وهكذا بعد أن تأكد لنا انضمام النوري إلى مدرسة التصوف السني، التي كان على رأسها الحارث المحاسبي، ويجدر بي أن أضيف إلى هذه الشواهد

(١) العروسي: نتائج الأفكار جـ ١ ص ١٤٩.
(٢) نيكلسون: الصوفية في الاسلام ص ٥٣.
(٣) الشعراني: الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٥٧.

السابقة الوصايا العشر التي تؤكد مرة أخرى تمسك النوري بالجمع بين الحقيقة والشريعة الذي يعتبر صفة أساسية في التصوف السني. وهذه الوصايا أوردها لنا أبو نعيم الأصبهاني في كتابه «الحلية» فيقول وهو يوصي بعض أصحابه: عشرة وأي عشرة:

فأولى ذلك: من رأيته يدعي مع الله عز وجل حالة تخرجه عن حد علم الشرع فلا تقربن منه [1].

والثانية: من رأيته يركن إلى غير أبناء جنسه ويخالطهم فلا تقربن منه.

والثالثة: من رأيته يسكن إلى الرئاسة والتعظيم له فلا تقربن، ولا ترتفق به وإن أرفقك ولا ترج له فلاحاً.

والرابعة: فقير رجع إلى الدنيا، إن مت جوعاً فلا تقربن منه ولا ترفق به إن أرفقك فإن رفقه يقسي قلبك أربعين صباحاً.

والخامسة: من رأيته مستغنياً بعلمه فلا تأمن جهله.

والسادسة: من رأيته مدعياً حالة باطنة لا يدل عليها ولا يشهد عليها حفظ ظاهره فاتهمه في دينه [2].

والسابعة: من رأيته يرضى عن نفسه ويسكن إلى وقته فاعلم أنه مخدوع، فاحذره أشد الحذر.

والثامنة: مريد يسمع القصائد ويميل إلى الرفاهية لا ترجون خيره.

والتاسعة: فقير لا تراه عند السماع حاضراً فاتهمه، واعلم أنه منع بركة ذلك لتشويش سره وتبديد همه.

---

(١) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص ٣٩٥.
(٢) المصدر السابق ص ٣٩٥.

والعاشرة: من رأيته مطمئناً إلى أصدقائه وإخوانه وأصحابه مدعياً لكمال الخلق بذلك، فاشهد بسخافة عقله ووهن ديانته [1].

ويلاحظ في الموعظتين الثامنة والتاسعة أن النوري يميز بين المريد والصوفي (وهو الفقير). فالمريد لا يسمح له بحضور مجالس السماع خوفاً عليه لأنه ما زال في أول الطريق. أما الصوفي فمن الضروري حضوره مثل هذه المجالس لما يتصف به من التمكين وهو مقام لا يصل إليه المريد المبتدىء لأنه ما زال في حال التلوين.

(1) أبو نعيم: الحلية جـ ١٠ ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

الفصل الثامن
أبو سعيد الخراز
التصوف والصدق
أو الطريق إلى الله

١ - حياته ومنزلته:

هو أحمد بن عيسى، أبو سعيد الخراز الصوفي، من كبار شيوخ الصوفية كان أحد المذكورين بالورع والمراقبة، وحسن الرعاية والمجاهدة. وهو من أهل بغداد، من أئمة القوم وجلة مشايخهم. صحب ذا النون المصري، وصحب أيضاً سرياً السقطي، وبشر بن الحارث. قيل أنه «أول من تكلم في علم الفناء والبقاء»[1].

يقول عنه صاحب الحلية: «ومنهم: العارف المعروف الكامل، بالبيان موصوف، له الكتب المذكورة (مثل كتاب الصدق) والأجوبة المشهورة صحب ذا النون ونظراءه. إنتشرت بركاته على أصحابه ومتبعيه، سيد من تكلم في علم الفناء والبقاء»[2].

ويلاحظ أن كل مؤرخي أبي سعيد الخراز قد ذكروا أنه بغدادي النشأة والمنبت. ولم ينسبوه إلى أصل آخر غير مدينة بغداد على العكس من الصوفية

---

(١) السلمي: طبقات الصوفية ص ٢٢٨، الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٤ ص ٢٧٦.
(٢) أبو نعيم الأصبهاني: الحلية جـ ١٠ ص ٢٤٦.

الآخرين. وقد ذكر عنه الكلاباذي أنه ممن نشر علوم الإشارة كتباً ورسائل، ويقال له لسان التصوف [1].

وقد سمي بالخراز نسبة إلى خرز الجلود. وبهذه المناسبة قال عنه الجنيد: مما يدل على منزلته، «لو طالبنا الله بحقيقة ما عليه أبو سعيد لهلكنا. أقام كذا وكذا سنة ما فاته ذكر الحق تعالى بين الخرزتين» [2]. يضاف إلى ذلك كله قول أبي بكر الطرسوسي: «أبو سعيد الخراز قمر الصوفية» [3].

وهذه القصة الآتية التي دارت أحداثها بين الخراز وابليس في النوم إنما تدل على جانبين مختلفين: جانب منهما مع الصوفية يتمثل في زهدهم وانقطاعهم عن ملذات الدنيا، ويدل أيضاً على منزلة الخراز. أما الجانب الآخر فهو مأخذ على الصوفية ونقيضه استطاع بها ابن الجوزي أن يوجه سهامه ضدهم. ذكر السلمي عن أبي سعيد الخراز أنه قال: «رأيت إبليس في النوم، وهو يمر عني ناحية. فقلت له: تعال! فقال: أيش أعمل بكم! أنتم طرحتم من نفوسك ما أخادع به الناس. قلت: ما هو؟ قال: الدنيا! فلما ولى عني إلتفت إليّ وقال: غير أن لي فيكم لطيفة! (أي أمراً يخفى عليكم كونه يضركم) قلت: ما هي؟ قال صحبة الأحداث. قال أبو سعيد: وقل من يتخلص من هذا من الصوفية» [4].

وبهذه الحكاية عرف أن جميع ما يتوسل به الشيطان إلى إهلاك الإنسان، شهواته المتعلقة بالدنيا. فكل من زهد فيها ضعفت خواطر الشيطان عنده وفي قبولها [5]. واعترف الخراز بأن الصوفية لم يستطيعوا التخلص من صحبة الشباب المرد، فهذا ما حدث في الواقع، لأبي الحسين النوري الذي يقول:

---

(١) الكلاباذي: التعرف لمذهب ص ١١.
(٢) العروسي: نتائج الأفكار جـ ١ ص ١٦٧ وكذ الهامش.
(٣) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٤ ص ٢٧٦.
(٤) السلمي: طبقات الصوفية ص ٢٣٢.
(٥) العروسي: نتائج الأفكار. جـ ١ ص ١٦٨ الهامش.

«رأيت غلاماً جميلاً ببغداد، فنظرت إليه، ثم أردت أن أردد النظر، فقلت له تلبسون النعال الصرارة أي النعال المسواة المنصوبة المقدم أو التي تحدث صوتاً أثناء السير، وتمشون في الطرقات؟! قال: أحسنت! أتجمش بالعلم؟! (أي المغازلة) ثم أنشأ يقول»:

تأمل بعين الحق إن كنت ناظراً ... إلى صفة فيها بدائع فاطر
ولا تعط حظ النفس منها لما بها ... وكن ناظراً بالحق قدرة قادر»[1]

وابن الجوزي عندما ذكر تلبيس إبليس على كثير من الصوفية في صحبة الأحداث، وضع لنا بعض الأسباب التي يتعلل بها هؤلاء المتصوفة في هذه الصحبة فيذهب إلى أن أكثر الصوفية قد سدوا على أنفسهم باب النظر إلى النساء الأجانب لبعدهم عن مصاحبتهن، وامتناعهم عن مخالطتهن، واشتغلوا بالتعبد عن النكاح. وقد اتفقت لهم صحبة الأحداث على وجه الإرادة وقصد الزهادة ولكن إبليس أمالهم إليه. من هؤلاء أخبث القوم، وهم ناس تشبهوا بالصوفية ويقولون بالحلول. وزعموا أن الحق تعالى اصطفى أجساماً حل فيها بمعاني الربوبية وقال منهم أيضاً أنه حال في المستحسنات ذاكرين أنهم يرون الله في الدنيا. ثم أجازوا أن يكون ذلك في صفة الآدمي. ولم يكتفوا بذلك بأن جعلوه حالاً في الصورة الحسنة، بل استشهدوه أيضاً في رؤيتهم الغلام الأسود. وقد تعللوا في ذلك كله بما روي عن النبي أنه قال: «أطلبوا الخير عند حسان الوجوه» وقوله أيضاً: «ثلاثة تجلوا البصر، النظر إلى الخضرة، والنظر إلى الماء، والنظر إلى الوجه الحسن». ولكن ابن الجوزي قد ذكر أن هذين الحديثين لا أصل لهما عن رسول الله. بل أن الآيات القرآنية تنكر هذه الدعاوي حيث يقول الله تعالى: ﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم﴾. وقال تعالى: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت، وإلى الجبال كيف نصبت﴾ فلم يحل النظر إلا على صور لا ميل

---

(1) السلمي: طبقات الصوفية.. ص ١٦٦ - ١٦٧.

للنفس إليها ولاحظ فيها، بل عبرة لا يمازجها شهوة ولا تعتريها لذة. يضاف إلى ذلك قول الجنيد: جاء رجل إلى أحمد بن حنبل ومعه غلام حسن الوجه فقال له: من هذا؟ قال: إبني. قال أحمد: لا تجيء به معك مرة أخرى فلما قام الرجل قيل له: أيد الله لشيخ! إنه رجل مستور، وإبنه أفضل منه. فقال أحمد: الذي قصدنا إليه من هذا الباب ليس يمنع من سترهما. على هذا رأينا أشياخنا وبه خبرونا على أسلافهم». ويؤكد هذا أيضاً ما ذهب إليه بشر الحافي من تحذيره للصوفية من مصاحبة الأحداث. ثم يضيف ابن الجوزي إلى ذلك كله قوله بأن السلف كانوا يبالغون في الإعراض عن المرد. وقد روي عن رسول الله أنه أجلس الشاب الحسن الوجه وزراء ظهره [١].

ومما يدل على منزلة أبي سعيد الخراز بين الصوفية ما قيل عنه أنه كان كثير التواجد عند ذكر الموت، فسئل عن ذلك الجنيد فقال: «العارف قد أيقن أن الله لم يفعل شيئاً من المكاره بغضاً له ولا عقوبة، ويشاهد في صنائع الله تعالى الحالة به من المكاره صفو المحبة بينه وبين الله. وإنما ينزل به هذه النوازل ليرد روحه إليه اصطفاء له واصطناعاً له. فإذا كشف العارف بهذا وما أشبهه لم يكن يعجب أن تطير روحه إليه اشتياقاً، وتنقلب من وطنها اشتياقاً، فلذلك ما رأيت من التواجد عند ذكرالموت، وربما أتى على ذلك قرب منيته، والله يفعل بوليه ما يشاء وما يحب» [٢].

وقد اختلف مؤرخو أبي سعيد في تاريخ وفاته. فقيل أنه مات سنة ٢٤٧ هـ وسنة ٢٧٧ هـ كما يقول القشيري. أما الخطيب البغدادي فقد ذكر التاريخين مرجحاً القول الثاني فهو أقرب إلى الصواب إن كان محفوظاً، ثم يضيف إليهما قولاً ثالثاً ذكره عن أبي القاسم بن وردان أنه صحب أبا سعيد

(١) ابن الجوزي: تلبيس ابليس ص ٢٨٢ - ٢٩٤.
(٢) السراج الطوسي: اللمع ص ٢٨٠.

الخراز أربع عشرة سنة، ومات سنة ٢٨٦ هـ. وقد ورد هذا التاريخ أيضاً في كتاب «نتائج الأفكار القدسية»[1].

٢ - إسناده للحديث:

حدث أبو سعيد شيئاً يسيراً عن إبراهيم بن بشار صاحب إبراهيم بن أدهم. ويتحدث مؤرخوه، كلهم تقريباً، بأنه روى الحديث التالي بإسناده. وقد اتفق في هذا كل من أبي نعيم الأصبهاني، والخطيب البغدادي، وأبي عبد الرحمن السلمي ويرجع سند هذا الحديث إلى عائشة رضي الله عنها.

قال أبو سعيد، أحمد بن عيسى الخراز البغدادي الصوفي، حدثنا عبد الله ابن إبراهيم الغفاري، حدثنا جابر بن سليم، عن يحيى بن سعيد، عن محمد ابن إبراهيم عن عائشة قالت: قال رسول الله: «سوء الخلق شؤم، وشراركم أسوؤكم خلقاً»[2].

وقد تحققت الأخلاق الحميدة في أبي سعيد الخراز نفسه عامة، وأثناء قيامه بتعليم تلاميذه ومريديه خاصة. فعن تلميذة له قالت: كنت أسأله مسألة، والإزار بيني وبينه مشدود، فاستفزني حلاوة كلامه، فنظرت في ثقب من والإزار فرأيت شفته. فلما وقعت عيني عليه سكت، وقال: جرى هنا حدث فأخبريني ما هو؟ فعرفته أني نظرت إليه. فقال: «أما علمت أن نظرك إليّ معصية، وهذا العلم لا يحتمل التخليط، ولذلك حرمت هذا العلم»[3].

فالتصوف إذن هو الخلق القويم الذي تدعو إليه أيضاً الشريعة الإسلامية. ولما كانت النفس الإنسانية، عند الصوفية، هي محل الأخلاق

---

(١) القشيري: الرسالة ص ٢٢، الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٤ ص ٢٧٨، العروسي: نتائج الأفكار.. جـ ١ ص ١٦٧ الهامش.

(٢) أبو نعيم: الحلية جـ ١٠ ص ٢٤٩، الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٤ ص ٢٧٧.

(٣) ابن الجوزي: صفة الصفوة جـ ٢ ص ٢٤٦، الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٤ ص ٢٧٧.

الذميمة، وتميل بطبعها إلى الملذات والشهوات على العكس من الروح التي هي محل الأوصاف الحميدة ومحل للمحبة. فقد قال أبو سعيد: «مثل النفس مثل ماء واقف طاهر صاف فإن حركته ظهر ما تحته من الحمأة، وكذلك النفس تظهر عند المحن والفاقة والمخالفة. ومن لم يعرف ما في نفسه، كيف يعرف بربه؟! ولما كان أيضاً من الأخلاق الإعتراف بالجميل، فقد سئل الخراز عن قول الرسول: «جبلت القلوب على حب من أحسن إليها»، فقال: يا عجباً لمن يرى محسناً غير الله، كيف لا يميل إليه بكليته. قال ابن كثير: «وهذا الحديث ليس بصحيح، ولكن كلامه عليه من أحسن ما يكون»[1].

وقال أبو سعيد في تفسير قوله تعالى في أخلاق الرسول مادحاً إياه: ﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾، لم يكن لك (أي للرسول) همة غير الله تعالى. أما الحلاج الذي كان له أيضاً نصيب في تفسير الآيات القرآنية، فقد قال أن معناه هو: «لم يؤثر فيك جفاء الخلق بعد مطالعتك الحق». وكان لهؤلاء الأثر الأكبر في متصوفة بغداد. وممن تأثر بهما أبو بكر الكتاني حين جعل التصوف هو علم الأخلاق حيث يقول: «التصوف خلق، من زاد عليك بالخلق فقد زاد عليك في التصوف»[2].

٣ ـ العلم والمعرفة:

حاول أبو سعيد الخراز بمنهاجه الدقيق ـ أحياناً ـ الوصول إلى معرفة ما وراء الطبيعة معرفة يقينية. وأقصد بكلمة «أحياناً»، أنه عندما فرق بين طريق العلم وطريق المعرفة وما يوصل كل منهما إلى يقين وغاية خاصة بكل منهما، وقع في تناقض لا مفر منه. فهو تارة، يفضل العلم على المعرفة، والمعرفة على العلم، تارة أخرى. وربما كان هذا التناقض في رأيي، لأنه كان ينظر مرة إلى الأشياء المخلوقة المتكثرة على أساس من العلم، ثم ينظر مرة أخرى إلى الحق نفسه الذي يمثل الوحدة في الوجود على أساس المعرفة، فهو

---

(١) ابن كثير: البداية والنهاية جـ ١١ ص ٥٨.
(٢) القشيري: الرسالة ص ١١٠.

«الأول والآخر، والظاهر والباطن» على حد قول أبي سعيد نفسه. وهذا القول استغله محيي الدين بن عربي في مذهبه الفلسفي الصوفي العام الذي هو مذهب وحدة الوجود. وأساس هذا المذهب هو أن الوجود في حقيقته وجوهره شيء واحد، متعدد متكثر في النظر والإعتبار. وكان لأقوال أبي سعيد أيضاً أثرها في تصوف الحلاج. فهل كان أبو سعيد يستطيع أن يصرح وأن يفصح لنا عن حقيقة مذهبه وغرضه الأساسي؟

هنا وجهتا نظر: إحداهما تتصل بالخراز نفسه، وهو أن مثل هذه المذاهب لم تكن قد نضجت بعد، وما أقواله هذه إلا نتيجة لنوع من الشهود وعين الجمع الذي يتمثل في الفناء والبقاء - مع العلم بأنه أول من تكلم في علم الفناء والبقاء كما قلت سابقاً. والوجهة الأخرى تتصل بروح العصر الذي عاش فيه الصوفية وما حدث فيه من نزاع بينهم وبين الفقهاء. فحاول الصوفية ومنهم الخراز إستعمال بعض المصطلحات والرجوع إلى الألفاظ التي استعملها الفقهاء لعهدهم فحوروها بعض الشيء. وما كان هذا الأسلوب إلا لكي يتقوا شر مخاصمة الفقهاء لهم وهو ما يسمى بالتقية. فاستعمل الخراز لفظ «عين الجمع» والحلاج نفسه - لم يستطع إخفاء حاله، ولم يستخدم التقية أسلوباً ومنهجاً لحياته فقتل مصلوباً.

فلنتتبع، إذن أقوال أبي سعيد الخراز:

ذكر الكلاباذي عنه أنه قال: «المعرفة بالله هي علم الطلب لله من قبل الوجود له، والعلم بالله هو بعد الوجود. فالعلم بالله أخفى وأدق من المعرفة بالله»[1]. أي أن المعرفة كانت قبل خلق وإيجاد العلم، أو قبل وجود الإنسان واتصاله بالبدن. وهي أقوال سبق مثيل لها عند الثوري والجنيد. أما العلم فهو بعد الوجود، ولذلك كان أخفى وأدق من المعرفة، ولا أدري، هل يريد أن يفضل العلم على المعرفة أم أنها مجرد تفرقة؟!

---

(١) الكلاباذي: التعرف لمذهب.، ص ٤٠.

ولكن القول الآتي أكثر وضوحاً من سابقه. كان أبو سعيد نائماً، فانتبه وقال: «اكتبوا ما وقع لي في هذا النوم. أن الله تعالى جعل العلم دليلاً عليه ليعرف، وجعل الحكمة (أي المعرفة) رحمة منه عليهم ليؤلف. فالعلم دليل إلى الله، والمعرفة دالة على الله، فبالعلم تنال المعلومات، وبالمعرفة تنال المعروفات، والعلم بالتعلم، والمعرفة بالتعرف. فالمعرفة تقع بتعريف الحق. والعلم يدرك بتعريف الخلق، ثم تجري الفوائد بعد ذلك»[1]. فالمعرفة، إذن، خاصة بالحق (أي الله)، والعلم خاص بالخلق (أي المخلوقات والمحدثات).

ولكن كيف تتأتى المعرفة؟ إنها حسبما يرى أبو سعيد: «تأتي القلب من وجهين: من عين الجود، ومن بذل المجهود». ومصداق ذلك قوله تعالى: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾[2]. فالمعرفة، إذن، إلى جانب أنها فيض من الله، فهي أيضاً إكتساب وجهد ومجاهدة تقوم بها النفس في سبيل الله. ومن أساليب المجاهدة، العبادة كالصوم والصلاة والذكر والدعاء. وللصوفية فهمهم الخاص ومن ذلك ما قاله أبو سعيد في كتاب له يصف أدب الصلاة: «إذا رفعت يديك في التكبير فلا يكن في قلبك إلا الكبرياء (أي لله تعالى ، ولا يكن عندك في وقت التكبير شيء أكبر من الله تعالى: حتى تنسى الدنيا والآخرة في كبريائه» ومعنى قوله هذا، كما يقول السراج الطوسي، أن العبد إذا قال الله أكبر، ويكون في قلبه شيء غير الله فلا يكون صادقاً في قوله الله أكبر. ثم يقول الخراز: «وفيه العلم الجليل لأهل الفهم، وإذا ركع فالأدب في ركوعه: أن ينصب ويدنو ويتدلى حتى لا يبقى فيه مفصل إلا وهو منتصب نحو العرش، يعظم الله تعالى حتى لا يكون في قلبه شيء أعظم من الله عز وجل، ويصغر نفسه حتى يكون أقل من الهباء. فإذا رفع رأسه وحمد الله يعلم أنه هو ذا يسمع ذلك، وإذا سجد فالأدب في سجوده: أن لا يكون

---

(١) السلمي: طبقات الصوفية ص ٢٣٠.

(٢) العروسي: نتائج الأفكار. جـ ١ ص ١٦٧.

في قلبه عند السجود شيء أقرب إليه من الله تعالى لأن أقرب ما يكون للعبد من ربه عند السجود، فيجب أن ينزهه عن الأضداد بلسانه، ولا يكون في قلبه أجل منه، ولا أعز منه، ويتم صلاته على هذا. ويكون معه من الخشية والهيبة ما لا يكاد يذوب ولا يكون له في صلاته شغل أكثر من شغله بصلاته حتى لا يشتغل بشيء غير الذي هو واقف بين يديه في صلاته، وكذلك إذا تشهد ودعا وسلم. كل ذلك يعقل ما يقول وما يخاطب، ولمن يخاطب، حتى يخرج من الصلاة بالعقد الذي قد دخل في الصلاة»[1].

والصلاة عند الخراز هي كالحج عند الجنيد الصوفي الألمعي، هراء وهواء إن لم تصاحب حركات القلب شعائره المتعاقبة، التي يشتمل عليها. فالرحيل إلى الحج، عند الجنيد، هو الرحيل من جميع الذنوب. وقطع مراحل الحج، هو قطع الطريق مرحلة مرحلة إلى الله. وخلع الثياب للإحرام، هو خلع صفات البشرية. والوقوف بعرفه هو التأمل في الله لحظة واحدة. والإفاضة إلى المزدلفة وقضاء المناسك هي رفض جميع الأغراض الجسدية. والطواف بالبيت هو إدراك الجمال الإلهي في بيت الطهر. والسعي بين الصفا والمروة هو إدراك للصفاء والمروءة. وزيارة منى هي ذهاب جميع المنى. ونحر القربان هو نحر لأسباب متاع الدنيا. ورمي الجمار هو رمي ما يصحب الحاج من أفكار جسدانية[2].

وربما كان سبب تأويل الجنيد الباطني لفريضة الحج ما حدث بينه وبين جارية تطوف بالبيت حيث يقول: «حججت على الوحدة فجاورت بمكة فكنت إذا جن الليل دخلت الطواف فإذا بجارية تطوف وتقول:

أبى الحب أن يخفى وكم قد كتمته	فأصبح عندي قد أناخ وطنبا
إذا اشتد شوقي هام قلبي بذكره	فإن رمت قرباً من حبيبي تقربا
ويبدو فأفنى ثم أحيي به له	ويسعدني حتى ألذ وأطربا»

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦.
(٢) نيكلسون: الصوفية في الاسلام ص ٨٩ ـ ٩٠.

قال فقلت لها: يا جارية أما تتقين الله في مثل هذا المكان تتكلمين بمثل هذا الكلام فالتفتت إلي وقالت: يا جنيد:

لولا التقى لم ترني أهجر طيب الوسن
إن التقى شردني كما ترى عن وطني
أفر من وجدي به فحبه هيمني

ثم قالت: يا جنيد تطوف بالبيت أم برب البيت؟ فقلت: أطوف بالبيت. فرفعت طرفها إلى السماء وقالت: سبحانك! ما أعظم مشيئتك في خلقك! خلق كالأحجار يطوفون بالأحجار ثم أنشأت تقول:

يطوفون، بالأحجار يبغون قربة إليك وهم أقسى قلوباً من الصخر
وتاهوا فلم يدروا من ألتيه من هم وحلوا محل التراب في باطن الفكر
فلو أخلصوا في الود غابت صفاتهم وقامت صفات الود للحق بالذكر[1]

ومثل هذه الأقوال جميعها عندهما، تقابل ظاهر الشريعة في الدين، بباطن الحقيقة في التصوف. كما أنها تبين أنه ليس في الإمكان فصل إحداهما عن الأخرى.

ولكن كيف نصل إلى الله إذن؟ ما هو الطريق إليه؟ كيف نصل إلى خالص العلم؟ كيف نرد على حياض المعرفة؟ سئل أبو سعيد عن أوائل الطريق إلى الله فبين أنه: «التوبة وذكر شرائطها، ثم ينقل من مقام التوبة إلى مقام الخوف. ومن مقام الخوف إلى مقام الرجاء. ومن مقام الرجاء إلى مقام الصالحين. ومن مقام الصالحين إلى مقام المريدين. ومن مقام المريدين إلى مقام المطيعين. ومن مقام المطيعين إلى مقام المحبين. ومن مقام المحبين إلى

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٣٥.

مقام المشتاقين. ومن مقام المشتاقين إلى مقام الأولياء. ومن مقام الأولياء إلى مقام المقربين.

وذكر لكل مقام عشر شرائط، إذا عاناها وأحكمها وصلت القلوب هذه المحلة: أدمنت النظر في النعمة، وفكرت في الأيادي والإحسان، فانفردت النفوس بالذكر، وجالت الأرواح في ملكوت عزه بخالص العلم به واردة على حياض المعرفة، إليه صادرة، ولبابه قارعة، وإليه في محبته ناظرة. أما سمعت قول الحكيم وهو يقول:

أراعي سواد الليل أنساً بذكره   وشوقاً إليه غير مستكره الصبر
ولكن سروراً دائماً وتعرضاً   وقرعاً لباب الرب ذي العز والفخر

فحالهم أنهم قربوا فلم يتباعدوا، ورفعت لهم منازل فلم يخفضوا، ونورت قلوبهم لكي ينظروا إلى ملك عدن بها ينزلون فتاهوا بمن يعبدون، وتعززوا بمن يكتنفون، حلوا فلم يظعنوا، واستوطنوا محلته فلم يرحلوا، فهم الأولياء وهم العاملون، وهم الأصفياء وهم المقربون، أين يذهبون عن مقام قرب هم به آمنون؟ وعزفوا في غرف هم بها ساكنون جزاء بما كانوا يعملون، فلمثل هذا فليعمل العاملون!»[1].

وشروط التوبة التي لم يرد ذكرها في هذا النص، قد ذكرها أبو سعيد في كتابه «الصدق» وهو الوحيد الذي بقي من آثاره، حيث يقول: أول التوبة هو الندم على ما كان من التفريط في حق أمر الله، ونهيه، والعزيمة على ترك العود في شيء مما يكره الله عز وجل، ودوام الإستغفار، ورد كل مظلمة للعباد من مالهم، والإعتراف لله تعالى ولهم، ولزوم الخوف والحزن، والإشفاق ألا تكون مصححاً، والخوف أن لا تقبل توبتك، ولا تأمن أن يكون قد رآك الله على بعض ما يكره فمقتك.

ومن صدق التوبة ترك الأخدان والأصحاب الذين أعانوك على تضييع أمر

(١) أبو نعيم: الحلية جـ ١٠ ص ٢٤٨ - ٢٤٩.

الله والهرب منهم، وأن تتخذهم أعداء، أو يرجعوا إلى الله. فهكذا قال الله عز وجل: ﴿الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين﴾.

من صدق التوبة خروج المأثم من القلب والحذر من خفايا التطلع إلى ذكر شيء مما أنبت إلى الله منه. قال الله: ﴿وذروا ظاهر الاسم وباطنه﴾.

وأعلم أن المؤمن كلما صحح وكثر علمه بالله تعالى دقت عليه التوبة أبداً، ألا ترى أن النبي يقول: «إنه ليغان على قلبي، فاستغفر الله وأتوب إليه كل يوم مائة مرة»؟.

فمن طهر قلبه من الآثام والأدناس، وسكنه النور، لم يخف عليه ما يدخل قلبه من خفي الآفة، وما يلزمه من القسوة: من الهمة بالزلة قبل الفعل فيتوب عند ذلك» [1].

فمن شروط التوبة إذن، عند الخراز، أن يفعل الإنسان ما أمره الله به، وأن ينتهي عما نهاه عنه، فأول الطريق الصوفي إذن، هو التمسك بالشريعة. فالطريقة والحقيقة تفترضان وجود الشريعة، وبدونها ليس للطريقة الصوفية أية دلالة، لأن الشريعة هي الباب الموصل إليها: «وائتوا البيوت من أبوابها» على حد قول جولد تسيهر [2].

٤ - الخرازيين إبن عربي (وحدة الوجود) وابن القيم (التوحيد):

وننتقل الآن إلى أهم نقطة في المعرفة عند أبي سعيد الخراز فهي محور مذهب ابن عربي المعروف بإسم «وحدة الوجود». وسنرى أيضاً موقف أحد متصوفة القرن الثامن الهجري، ألا وهو ابن قيم الجوزية، (ت٧٥١هـ) ولا

---

(١) أبو سعيد الخراز: كتاب الصدق أو الطريق إلى الله ص ٢٤ ـ ٢٦ تحقيق وتقديم وتعليق د. عبد الحليم محمود.

(٢) جولد تسيهر: العقيدة والشريعة ص ١٥٦.

يخفى علينا أن ابن القيم كان من الفقهاء أيضاً ولكننا سنرى إتجاهه هنا يشبه إتجاه الصوفية.

قيل لأبي سعيد: بم عرفت الله؟ قال: بجمعه بين الضدين (أي في صنعه) ثم تلا ﴿هو الأول والآخر، والظاهر والباطن﴾[1] فلنمض إذن إلى ابن عربي في كتابه «نصوص الحكم» حيث يقول أن العين الوجودية واحدة «مختلفة بالأحكام (أي الصور) ولهذا وصف الحق بالأضداد وعرف بها. قال أبو سعيد الخراز، وهو وجه من وجوه الحق ولسان من ألسنته ينطق عن نفسه، بأن الله تعالى لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها». وأن صفات الأضداد التي وصف بها الحق، كوصفه بأنه الأول والآخر، والظاهر والباطن. فهو الأول والباطن من حيث الذات، وهو الآخر والظاهر من حيث الصفات والأسماء. أو هو الأول والباطن من حيث وحدته، وهو الآخر والظاهر من حيث كثرته. وهذا معنى قول أبي سعيد الخراز: «إن الله لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد».

فإبن عربي أشد ما يكون جرأة وأقرب ما يكون إلى القول بوحدة الوجود المادية حيث يقول: «فهو (أي الحق) ظاهر لنفسه باطن عنه. وهو المسمى أبا سعيد الخراز وغير ذلك من أسماء المحدثات»[2].

أما ابن قيم الجوزية فله رأي آخر بالنسبة لهذه الأسماء الأربعة، الأول والآخر والظاهر والباطن، حيث يربط بينها وبين التوحيد القائم على تنزيه الله عن صفات المحدثات. فهو يرى أن المثال العلمي غير الحقيقة الخارجية وإن كان مطابقاً لها. فالمثال العلمي محله القلب، والحقيقة الخارجية محلها الخارج. وأركان العلم والمعرفة هي معرفة هذه الأسماء الأربعة وهي الأول والآخر والظاهر والباطن. فيجب على العبد أن يبلغ في معرفتها إلى حيث ينتهي به قواه وفهمه.

---

(١) العروسي: نتائج الأفكار.. جـ ١ ص ١٦٨.

(٢) ابن عربي: نصوص الحكم جـ ١ ص ٣٠، جـ ٢ ص ٥٠ ـ ٥١.

فكل شيء له أول وآخر وظاهر وباطن: حتى الخطرة واللحظة والنفس وأدنى من ذلك وأكثر. ولكن أولية الله سابقة على أولية كل ما سواه وكذلك آخريته ثابتة بعد آخرية كل ما سواه. وظاهريته سبحانه فوقيته وعلوه على كل شيء. وبطونه سبحانه إحاطته بكل شيء بحيث يكون أقرب إليه من نفسه وهذا القرب غير قرب المحب من حبيبه. وذلك لأن مدار هذه الأسماء الأربعة على الإحاطة وهي إحاطتان: زمانية ومكانية. فإحاطة أوليته وآخريته بالقبل والبعد. فكل سابق انتهى إلى أوليته وكل آخر انتهى إلى أخريته. وكذلك أحاطت ظاهريته وباطنيته بكل ظاهر وباطن. فالأول معناه قدمه، والآخر دوامه وبقاؤه. والظاهر علوه وعظمته، والباطن قربه ودنوه. فينتج من هذا كله أن هذه الأسماء الأربعة تشتمل على أركان التوحيد. فهو الأول في أخريته، والآخر في أوليته، والظاهر في بطونه، والباطن في ظهوره [١]. وقد سبق مثل هذه الأقوال عند أبي الحسين النوري وكذا الجنيد [٢].

بهذا الأسلوب وبهذا التوحيد عرف الخراز ربه حيث يذهب إلى أن ما يفوت العبد من الله سوى الله يسير، وكذلك كل حظ سوى الله فهو قليل، ويضاف إلى ذلك تقسيمه لطبقات الناس في الفرح بالله؛ فالطبقة الأولى أن يكون فرحهم بالمعطى والإعطاء، والطبقة الثانية أن يكون فرحهم بالمعطى والعطاء. ولكنه يرى أنه ينبغي على العبد أن يكون فرحه في العطاء وبالمعطي، وأن تكون لذته في اللذات بخالقها وأن يتنعم في النعم بالمنعم دون النعم، وذلك لأن ذكر النعمة عند المنعم حجاب، وكذلك رؤية النعمة عند رؤية المنعم حجاب [٣].

ولكن إذا ما ورد الإنسان حياض المعرفة، هل يتأتى له أن يعلم ما يخالف الشريعة؟ هل الباطن وهو المعرفة التي وصل إليها، يخالف الظاهر؟ هل

---

(١) ابن قيم الجوزية: طريق الهجرتين وباب الصعادتين ص ٢٦ ـ ٢٧ ط القاهرة ١٣٥٧ هـ.
(٢) أنظر كتابنا التصوف الإسلامي في مدرسة بغداد.
(٣) أبو نعيم: الحلية جـ ١٠ ص ٢٤٩.

الحقيقة تخالف الشريعة؟ الجواب رأيناه من قبل عند أبي سعيد. ويؤكد هذا مرة أخرى: قوله وكلمته الحاسمة: «كل باطن يخالف ظاهراً فهو باطل» [١] فعبارة أبي سعيد الذي شاركه كثير من الصوفية ممن ظهروا قبله أو بعده في هذا الاتجاه، إنما تدل على أنهم أوجسوا خيفة من المبالغة في التفرقة بين الشريعة والحقيقة مما قد يؤدي إلى التراخي بواجبات الشرع، فألحوا في المطالبة بظاهر الشرع. بل أن الخراز يبالغ في تحذير هؤلاء الذين يعتقدون أنهم يستطيعون الوصول إلى الهداية، والحصول في عين القرب عندما يبذلون أنفسهم في طريق الجهد والمجاهدة، فما بال هؤلاء الذين لم يسيروا في طريق المجاهدة. فيقول: «من ظن أنه يبذل الجهد يصل فمتمن، ومن ظن أنه بغير بذل الجهد يتصل فمتعن (أي متعب نفسه)» [٢]. أي أن الوصول والقرب من الحق تعالى موهبة منه وفضل، وليس كسباً منهم لها ولا يقدح في قوله هذا شيء أو أي اعتراض. لأنه لا بد للعبد من القيام بما أمره الله به، خاصة وأن الهداية والمجاهدة أمر من الأمور التي سبقت بها العناية الإلهية واقتضتها مشيئة الله في الأزل. فالله تعالى يهدي من يشاء ويضل من يشاء. بل أنه تعالى، جعل لنفسه أولياء وأصفياء يلتذذون بذكره وينعمون بقربه. فجعل لهم نعيمين: نعيم الروح، ونعيم البدن، ولسانين: لسان في الباطن، ولسان في الظاهر. وهذا معنى قول الخراز: «إن الله تعالى عجل لأرواح أوليائه التلذذ بذكره والوصول إلى قربه، وعجل لأبدانهم النعمة بما نالوه من مصالحهم، وأجزل نصيبهم من كل كائن فعيش أبدانهم عيش الجنانيين (أي أهل الجنة وهو خاص بنعيم أبدانهم الطيب الطاهر) وعيش أرواحهم عيش الربانيين. لهم لسانان: لسان في الباطن، يعرفهم صنع الصانع في المصنوع، ولسان في الظاهر يعلمهم علم المخلوقين، فلسان الظاهر يكلم أجسامهم، ولسان الباطن يناجي أرواحهم» [٣].

---

(١) السلمي: طبقات الصوفية ص ٢٣١.

(٢) ابن الجوزي: صفة الصفوة جـ ٢ ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(٣) السلمي: طبقات الصوفية ص ٢٢٩، ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب جـ ٢ ص ١٩٢.

أما عبارة الخراز «وعيش أرواحهم عيش الربانيين»، فالربانيون هم ورثة الرسل وخلفاؤهم في أممهم، وهم القائمون بما بعثوا به علماً وعملاً ودعوة للخلق إلى الله على طريقهم ومنهاجهم. وهذه أفضل مراتب الخلق بعد الرسالة والنبوة وهي مرتبة الصديقية. ولهذا قرنهم الله في كتابه بالأنبياء فقال تعالى: **﴿ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا﴾** فجعل درجة الصديقية معطوفة على درجة النبوة وهؤلاء «الربانيون» وهم الراسخون في العلم وهم الوسائط بين الرسول وأمته فهم خلفاؤه وأولياؤه، وحزبه، وخاصته وحملة دينه. وهم المضمون لهم أنهم لا يزالون على الحق لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك. وقال الله تعالى: **﴿والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون والشهداء عند ربهم لهم أجرهم ونورهم﴾**. فمرتبة الصديقين فوق مرتبة الشهداء، ولهذا قدمهم عليهم في الآيتين. ولهذا كان نعت الصديقية وصفاً لأفضل الخلق بعد الأنبياء [1] وهي صفة الربانيين الذين أشار إليهم الخراز في عبارته السابقة، والتي ستتحقق في أبي بكر الكتاني الملقب بالغوث..

٥ ـ الفناء والبقاء:

لما خص الله أرواح أوليائه التلذذ بذكره، فقد وصل أبو سعيد الخراز هذا الذكر بالتوحيد الذي أساسه فناء العبد عن نفسه وصفاتها. والبقاء بالحق حيث لا يكون لغير الله مع الله فناء ولا بقاء فلنتتبع إذن أقواله التي أوردها لنا كثير من مؤرخيه.

ذكر القشيري عنه أنه قال: «إذا أراد الله تعالى أن يوالي عبداً من عبيده، فتح عليه باب ذكره. فإذا استلذ الذكر، فتح عليه باب القرب، ثم رفعه إلى مجالس الأنس به، ثم أجلسه على كرسي التوحيد، ثم رفع عنه الحجب

(١) ابن قيم الجوزية: طريق الهجرتين وباب السعادتين ص ٤٥٦.

وأدخله دار الفردانية وكشف له عن الجلال والعظمة، فإذا وقع بصره على الجلال والعظمة بقي بلا هوى، حينئذ صار العبد زمناً فانياً فوقع في حفظه سبحانه وبرىء من دعاوى نفسه»[1]. هذه العبارة هي جماع الطريق الصوفي، ومنها يتضح منهج الخراز في علم الفناء والبقاء. فهو من الكبار المحققين الذين لم يروا إرجاع الفاني إلى بقاء الأوصاف وحيث يكون الفناء فضلاً من الله وموهبة للعبد وإكراماً منه له واختصاصاً له به[2]. حينئذ يصير العبد «زمناً» فانياً. وقد تابعه في ذلك كل من الجنيد والنوري.

أما براءة الفاني من دعاوى نفسه فهي حال من يقال له «فلان بلا نفس». أي عبد رجع إلى الله عز وجل فتعلق بالله وركد في قرب الله: فقد نسي نفسه وما سوى الله تعالى، فلو قلت له. من أنت؟ وإلى أين؟ لم يكن له جواب غير أن يقول الله، لأنه لا يعرف سوى الله، لما قد وجد في قلبه من التعظيم لله على حد قول أبي سعيد[3] بل إن علامة الفاني عنده، ذهاب حظه من الدنيا والآخرة إلا من الله، ثم يبدو له باد من قدرة الله فيريه ذهاب حظه من الله إجلالاً لله. ثم يبدو له باد من الله تعالى فيريه ذهاب حظه من رؤية ذهاب حظه (أي فناء الفناء) ويبقى رؤية ما كان من الله لله ويتفرد الواحد الصمد في أحديته فلا يكون لغير الله مع الله فناء ولا بقاء[4]. وهنا أثر الخراز واضح كل الوضوح فيما نقلناه عن الجنيد عندما تحدث عن حقيقة الشهود التي تؤدي إلى ذهاب العبد عن وجوده وصفاته ويبقى بوجود الله فقط وهو ما يسمى «عين الجمع» وهي صفة أهل التوحيد الذين قطعوا منه العلائق، وهجروا فيه الخلائق، وخلعوا الراحات، وتوحشوا من كل مأنوس واستوحشوا

---

(١) القشيري: الرسالة ص ١١٨.
(٢) الكلاباذي: التعرف لمذهب.. ص ٩٦ ـ ٩٧.
(٣) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٣٦.
(٤) الكلاباذي: التعرف لمذهب.. ص ٩٤ ـ ٩٥.

من كل مألوف كما يقول الخراز[1]. وهي نفس أقوال أبي هاشم الزاهد والحارث المحاسبي.

وأول حال الفناء عند الخراز، هو أن الله أخلى الفانين في أفعالهم من أفعالهم وهو معنى قوله تعالى: ﴿وما بكم من نعمة فمن الله﴾ [2] والفناء أيضاً يقتضي الجمع الذي معناه عنده أنه أوجدهم نفسه في أنفسهم. بل أعدمهم وجودهم لأنفسهم عند وجودهم له وهو معنى قوله: «كنت له سمعاً وبصراً ويداً فيَّ يسمع وبي يبصر» الخبر. وذلك لأنهم كانوا يتصرفون بأنفسهم لا لأنفسهم فصاروا متصرفين للحق بالحق»[3].

وهنا يصبح أهل التصوف هم أقوام أعطوا حتى بسطوا، ومنعوا حتى فقدوا، ثم نودوا من أسرار قريبة ألا فابكوا علينا، أي أن الحق والى عليهم نعمه وخوارق عاداته حتى سكنوا إليه وانشرحت صدورهم إليه فمنعوا عن الإلتفات إلى غيره حتى فنوا عن أنفسهم فلم يلتفتوا إليها كما يقول الشيخ زكريا الأنصاري مفسراً لقول الخراز[4].

٦ ـ وصايا الخراز لمريديه:

ولم ينس الخراز أن له مريدين في حاجة إلى وصايا تنير أمامهم طريقاً ناجحاً موصلاً إلى مطلوبهم. وهم لا شك واصلون إذا ساروا على نهجه وترسموا خطاه فيتسمون باسمه. فقد نسب إلى الخراز فرقة سميت باسم «الخرازية».

يقول السراج الطوسي أنه وجد في كتاب لأبي سعيد الخراز، يوصي مريداً له أو صديقاً حيث يذهب فيه إلى إسداء النصح ويتلخص هذا النصح في أن

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٣٨. أنظر كتاب التصرف الإسلامي في مدرسة بغداد للمؤلف.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٨٥.

(٣) الكلاباذي: التعرف لمذهب. . ص ٩٠.

(٤) القشيري: الرسالة ص ١٢٧ وكذا الهامش.

يخالص أصحابه مخالصة، وأن يخالط أهل الدنيا مخالطة، وأن يشاهدهم بظاهره ويخالفهم بفعله وأن لا يثلب دينه، وأن لا يفعل فعلهم. فإذا أضحكوا بكى. وإذا فرحوا حزن. وإن استراحوا جد وتعب. وإن شبعوا جاع. وإن ذكروا الدنيا فليذكر الآخرة ويصبر على قلة الكلام والنظر والحركة والطعام والشراب واللباس. فإن ذلك كله يجعل الله يدخله الجنة ويسكنه الفردوس.

ثم هناك وصية أخرى حيث يقول أبو سعيد لبعض أصحابه: «إحفظ وصيتي أيها المريد وارغب في ثواب الله، وإنما هو أن ترجع إلى نفسك الخبيثة فتذيبها بالطاعة وتفارقها وتميتها بالمخالفة، وتذبحها بالإياس فيما سوى الله، وتقتلها بالحياء من الله ويكون الله حسبك، وتسارع في جميع الخيرات وتعمل في جميع المقامات، وقلبك وجل أن لا يقبل منك. فهذا حقائق القبول والإخلاص والصدق، حتى تتخلص وتصير إلى الله تعالى، والله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد» [1].

ولنختم هذا الفصل بقول أبي سعيد في أدب المريد وصدق إرادته، وهو قول أشبه ما يكون بوصية يقدمها الخراز لمريديه فيقول: من أدب المريد وعلامة صدق إرادته أن يكون الغالب عليه الرقة والشفقة والتلطف والبذل، واحتمال المكاره كلها عن عبيده وعن خلقه حتى يكون لعبيده أرضاً يسعون عليها، ويكون الشيخ كالإبن البار، والصبي كالأب الشفيق، ويكون مع جميع الخلق على هذا يشتكي بشكواهم، ويغتم لمصائبهم، ويصبر على أذاهم، فإن هذا مراد الله من المريدين الصادقين: أن يعطفوا على الخلق من حيث عطف الله تعالى عليهم ويتأدبوا بآداب الأنبياء والصديقين، وآداب أوليائه وأحبابه حتى ترفع الحجب التي بينه وبين الله، فما دام هو متمسكاً بهذه الآداب، ومتخلقاً بهذه الأخلاق، ويكون مستعيناً في ذلك متوكلاً على الله راضياً عنه» [2].

ألا يحق لنا إذن، بعد هذه الوصية التي هي جماع الأخلاق، أن نعتبر

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٣٣٤ - ٣٣٥.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٧٥ - ٢٧٦ .

الصوفية هم قوم اصطفاهم الله واصطنعهم لنفسه ليدلوا عليه، وأن يكونوا صوى الطريق إليه وعلامة عليه، وهم أهل الفتوة والإيثار. كما تأكد لنا أيضاً أن أبا سعيد الخراز يعتبر طرازاً فريداً من الصوفية في مدرسة بغداد، يظهر أثره واضحاً في كثير من الجوانب الروحية التي تميزت بها مدرسة بغداد عن غيرها من المدارس الإسلامية الأخرى، حيث تميزت بالإتجاه السني المعتدل وبخاصة عند أبي القاسم الجنيد الذي تأثر به كثيراً، ثم تأثر به أيضاً الحلاج الذي قتله الفقهاء، وكذلك تأثر به ابن عربي واستشهد بأقواله في نظريته المشهورة المعروفة باسم «نظرية وحدة الوجود».

الفصل التاسع

أبو القاسم الجنيد
التصوّف ووحدة الشهود

أولاً - حياته ومنزلته :

نصل الآن إلى أعمق صوفية القرن الثالث الهجري روحانية وأكثرهم خصباً بل أكثرهم دقة وأعسرهم فهماً، فلقد وصل التصوف الإسلامي بالجنيد إلى ذروته وقف من الحياة الروحية في القمة، ونظر إلى ميدان التصوف نظرة شاملة، ووضع صورة كاملة جامعة مانعة لم يسبقه إليها سابق، وأفرغ هذه الصورة في قالب تحليلي عميق في رسائله وخطاباته القصيرة إلى إخوانه وأقواله التي حفظها لنا كثير من مؤرخي التصوف. فلم تحظ شخصية صوفية باهتمام المؤرخين كما حظيت شخصية الجنيد. فهو الجامع بين الحقيقة والشريعة، والواضع للمريدين أصول الطريقة. ومعيار صدق هذا كله أنه إذا قيل مدرسة بغداد، فإنما يقصد بها مدرسة الجنيد التي اتخذت من المساجد منابر لدعوتها، وجعلت من حلقاتها معاهد لتخريج الرجال. فمدرسة الجنيد هي قلب التصوف ولسانه وبيانه، ويرجع إليه الفتوى والفيصل في مناهجه وقواعده وسلوكه ومعارجه.

هو أبو القاسم الجنيد بن محمد الخزاز (نسبة إلى نسج الثياب)، وكان أبوه يبيع الزجاج فلذلك كان يقال له القواريري. أصله من «نهاوند» ومولده

ومنشؤه بالعراق وكان فقيهاً على مذهب أبي ثور[1]، وكان يفتي في حلقته بحضرته وهو ابن عشرين سنة. صحب خاله سري السقطي، والحارث، المحاسبي[2]. قال عنه السبكي: «هو سيد الطائفة، ومقدم الجماعة، وإمام أهل الخرقة، وشيخ طريقة التصوف، وعلم الأولياء في زمانه وبهلوان العارفين. وعن أبي العباس بن سريج (وهو فقيه) أنه تكلم يوماً فأعجب به بعض الحاضرين فقال ابن سريج: هذا ببركة مجالستي لأبي القاسم الجنيد»[3].

ولما صنف عبد الله بن سعيد بن كلاب كتابه الذي رد فيه على جميع المذاهب سأل عن شيخ الصوفية فقيل له الجنيد. فسأله عن حقيقة مذهبه؟ فقال الجنيد: مذهبنا إفراد القدم عن الحدث، وهجران الإخوان والأوطان ونسيان ما يكون وما كان. فقال ابن كلاب: هذا كلام لا يمكن فيه المناظرة. ثم حضر مجلس الجنيد فسأله عن التوحيد؟ فأجابه بعبارة مشتملة على المعارف ثم قال: أعد عليَّ لا بتلك العبارة، ثم استعاده الثالثة فأعاده بعبارة أخرى. فقال: أمله عليَّ، فقال الجنيد: لو كنت أجرده، كنت أمليه، فاعترف ابن كلاب بفضله[4].

وقال الكعبي المعتزلي لبعض الصوفية: «رأيت لكم ببغداد شيخاً يقال له الجنيد، ما رأت عيني مثله كان الكتبة يحضرونه لألفاظه، والفلاسفة لدقة كلامه والشعراء لفصاحته، والمتكلمون لمعانيه، وكلامه ناء عن فهمهم»[5].

وقال جعفر الخلدي: «لم نر في شيوخنا من اجتمع له علم وحال (أي

---

(١) هو إبراهيم بن خالد بن اليمان الفقيه الكلبي، أخذ عن الشافعي وروى عنه وخالفه في أشياء، وأحدث لنفسه مذهباً اشتقه من مذهب الشافعي، وله مبسوط على ترتيب كتب الشافعي، وأكثر أهل أذربيجان وأرمينية يتفقهون على مذهبه، له كتاب الطهارة؛ كتاب الصلاة، كتاب الصيام. كتاب المناسك، توفي سنة ٢٤٠ هـ. ابن النديم: الفهرست ص ٧.

(٢) السلمي: طبقات الصوفية ص ١٥٥، القشيري: الرسالة ص ١٨.

(٣) السبكي: طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢٨.

(٤) ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب جـ ٢ ص ٢٢٩.

(٥) المصدر السابق: ص ٢٢٩.

شريعة وحقيقة) غير أبي القاسم الجنيد. وإلا أكثرهم كان يكون له علم كثير ولا يكون له حال. وآخر كان يكون له حال كثير وعلم يسير. والجنيد كانت له حال خطيرة وعلم غزير. فإذا رأيت حاله رجحته على علمه، وإذا رأيت علمه رجحته على حاله» بل يقول الجنيد عن نفسه مما يدل على منزلته في التصوف منذ كان صبياً: «كنت بين يدي السري السقطي ألعب وأنا ابن سبع سنين وبين يديه جماعة يتكلمون في الشكر، فقال لي: يا غلام، ما الشكر؟ قلت أن لا نعصي الله بنعمه، فقال لي: أخشى أن يكون حظك من الله لسانك قال الجنيد: فلا أزال أبكي على هذه الكلمة التي قالها السري لي»[1].

ولما حضرت سرياً السقطي الوفاة قال له الجنيد: «يا سري، لا يرون بعدك مثلك، قال ولا أخلف عليهم بعدي مثلك!» وكان يقال: إن في الدنيا من هذه الطبقة ثلاثة لا أربع لهم: الجنيد ببغداد، وأبو عثمان (الحيري) بنيسابور، وأبو عبد الله بن الجلاء بالشام. والذي يؤكد مرة أخرى منزلة الجنيد أن ابن كيسان النحوي سأله عن قوله تعالى: ﴿**سنقرئك فلا تنسى**﴾ فقال له الجنيد: لا تنسى العمل به وسأله أيضاً عن قوله تعالى: ﴿**ودرسوا ما فيه**﴾ فقال له: تركوا العمل به فقال له: «لا يفضض الله فاك»[2].

ولكن ابن الجوزي الذي لا يعتد بالتفسيرات الصوفية للقرآن يوجه إنتقاده لهذا التفسير فيقول: «أما قول الجنيد «لا تنسى العمل به» فتفسير لا وجه له والغلط فيه ظاهر. لأنه فسره على أنه نهي وليس كذلك، وإنما هو خبر لا نهي وتقديره فما تنسى، إذ لو كان نهياً كان مجذوماً، فتفسيره على خلاف إجماع العلماء. وكذلك «درسوا ما فيه» إنما هو من الدرس الذي هو التلاوة من قوله

---

(١) ابن الجوزي: صفة الصفوة جـ ٢ ص ٢٣٥.

(٢) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٧ ص ٢٤٦ ـ ٢١٧.

عز وجل: ﴿وبما كنتم تدرسون﴾ لا من دروس الشيء الذي هو إملاكه على حد قول الجنيد»[1].

وهنا نرى نزاعاً في تفسير القرآن بين الفقهاء الصوفية، ولكن على الرغم من هذا الإنتقاد الذي وجهه ابن الجوزي الفقيه لأبي القاسم الجنيد الصوفي، إلا أننا نجده يعظم الجنيد حين يذكر لنا قول أبي الوفاء بن عقيل وكان فقيهاً أيضاً عن الجنيد: «والله لقد رأيت مشايخ في عصري ما بان لهم سن في تبسم فضلاً عن ضحك، مع إدمان مخالطتي لهم منهم أبو القاسم الجنيد»[2].

وقال الجنيد لأستاذه ابن الكرين: الرجل يتكلم في العلم الذي لا يبلغ إستعماله علمه فأحب إليك إذا كان هذا وصفه أن يسكت أو يتكلم؟ فأطرق ثم رفع رأسه، فقال لي: «إن كنت هو فتكلم»[3].

ونشير هنا إلى مسألة هامة تتصل بمنزلة الجنيد وتشير إلى رأي خاص في استخدام «المسبحة» يختلف فيه كل من الصوفية المسلمين وعلماء الإستشراق. هذه المسألة نجدها في هذه القصة: فقد قيل إنه قد رؤي في يد الجنيد سبحة فقيل له: أنت مع شرفك تأخذ بيدك سبحة فقال: طريق به وصلت إلى ربي لا أفارقه». ونحن نجد على هذا القول تعليقين هامين:

١ ـ تعليق الصوفية: فقد قال الشيخ زكريا الأنصاري: «فيه دليل على كمال اجتهاده، وملازمته لما اعتاده من الطاعات». أما العروسي فيقول: «السبحة هي خرزات معدودة تتخذ ليذكر عليها إسم من أسمائه تعالى عدداً مخصوصاً كذلك. وهي بدعة حسنة حيث ثبت عن كثير من أهل الورع ولا سيما مثل هذا العارف، واستعمال السبحة من الطاعة»[4].

---

(١) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص ٣٥٣.
(٢) المصدر السابق ص ١٧٧.
(٣) السراج الطوسي: اللمع ص ٢٤١.
(٤) العروسي: نتائج الأفكار جـ ١ ص ١٤٤ والهامش.

٢ ـ تعليق المستشرقين: يرى المستشرق اليهودي جولد تسيهر أن المسبحة والتسبيح قد وجدا بين أساليب التعبد الصوفي، وهي طريقة ذاعت ذيوعاً عظيماً حتى تجاوزت البيئات الصوفية إلى غيرها، وهما يرجعان دون ريب إلى أصل هندي وقد ثبت مزاولة التسبيح في الإسلام منذ القرن التاسع الميلادي (الثالث الهجري) وبدأ على وجه الدقة في شرق العالم الإسلامي حيث اشتد تأثر طرق الصوفية بالأفكار والأساليب الهندية. وقد كان لزاماً على هذه البدعة الجديدة ـ ككل بدعة ناشئة ـ أن تدفع عن نفسها هجمات من يقف في وجه كل أمر مستحدث في الدين، وحتى في القرن الخامس عشر الميلادي التزم السيوطي أن يدافع عن المسبحة والتسبيح الذي كان منذ ذلك الوقت مستحباً شائعاً[١].

ويؤكد نيكلسون رأي جولد تسيهر قائلاً: «قد تعلم الصوفية من أحبار البوذيين إستعمال المسابح. ونستطيع أن نؤكد في اطمئنان دون أن نعرض للتفاصيل، أن طريق الصوفية من ناحية كونها تثقيفاً خلقياً للنفس وتأملاً زهدياً، وتحرراً عقلياً، مدينة بالكثير للبوذية»[٢].

وربما يصدق رأي كل منهما بالنسبة لاستعمال المسبحة فقط، فهي ولا شك بدعة في الإسلام وإن كانت بدعة حسنة على حد قبل العروسي والسيوطي، إلا أنها دخيلة على الإسلام والدليل على ذلك أن الذين رأوا السبحة في يد الجنيد استنكروها وعدوها من الوسائل التي تنقص من قدر الشخص ولكن الجنيد اعتبرها وسيلة للتعبد وطريقاً وصل بها إلى ربه. أما التسبيح في حد ذاته، فالآيات القرآنية وحياة الرسول وأقواله زاخرة به فما من شيء إلا يسبح بحمد ربه، ولكن الوسائل مختلفة ومتباينة.

وأخيراً، لقد قال الجنيد ذات يوم: «ما أخرج الله إلى الأرض علماً وجعل للخلق إليه سبيلاً، إلا وقد جعل لي فيه حظاً ونصيباً». وكان يقول: «لو

---

(١) جولد تسيهر: العقيدة والشريعة ص ١٤٦.
(٢) نيكلسون: الصوفية في الاسلام ص ٢٢.

علمت أن لله علماً تحت أديم السماء أشرف من هذا العلم (أي التصوف) الذي نتكلم فيه مع أصحابنا وإخواننا لسعيت إليه وقصدته». ولقد قيل عن الجنيد إنه رزق من الذكاء وصواب الجوابات في فنون العلم ما لم ير في زمانه مثله عند أحد من قرنائه، ولا ممن أرفع سناً منه، ممن كان ينسب منهم إلى العلم الباطن والعلم الظاهر في عفاف وعزوف عن الدنيا وأبنائها [1].

ومات الجنيد وهو يصلي سنة ٢٩٧ هـ أو ٢٩٨ هـ، بعد أن أوصى بدفن جميع ما هو منسوب إليه من علمه، فقيل ولم ذلك؟ فقال: «أحببت أن لا يراني الله وقد تركت شيئاً منسوباً إليّ، وعلم الرسول بين ظهرانيهم». وقد قيل إن الجمع الذين صلوا عليه نحو ستين ألف إنسان، ثم ما زال الناس ينتابون قبره في كل يوم نحو الشهر أو أكثر، ودفن عند قبر سري السقطي.

وقد رآه أبو جعفر الخلدي في نومه فقال له: «ما فعل الله بك؟ فقال: طاحت تلك الإشارات، وغابت تلك العبارات، وفنيت تلك العلوم، ونفدت تلك الرسوم وما نفعنا إلا ركيعات كنا نركعها في الأسحار» [2]. وإن دلت هذه الرؤيا على شيء، فإنما تدل على تمسك أبي القاسم الجنيد بالشريعة وأركانها.

ثانياً: إسناده للحديث:

يؤكد المؤرخون أن الجنيد سمع الحديث الكثير من الشيوخ، وممن أحكم علم الشريعة إلا أن قيامه بحقائق الآثار كان يدفعه عن الرواية والآثار فلم يحدث إلا بحديث واحد عن الحسن بن عرفة، ولا شك في أن الجنيد كان متبعاً لبشر بن الحارث الحافي من هذه الناحية وهي كراهية لرواية الحديث.

قال الجنيد أبو القاسم الصوفي: حدثنا الحسن بن عرفه حدثنا محمد بن

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٧ ص ٢٤٢.

(٢) أبو نعيم: الحلية جـ ١٠ ص ٢٥٧، الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٧ ص ٢٤٢ - ٢٤٨.

كثير الكوفي عن عمرو بن قيس الملائي عن عطية عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله: «إحذروا فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله تعالى. وقرأ ﴿**إن في ذلك لآيات للمتوسمين**﴾ قال: للمتفرسين»[1].

وقد تحققت هذه الفراسة في حياة الجنيد نفسه. فقد حكي أن السري السقطي قال للجنيد: تكلم على الناس فاستصغر نفسه. فرأى رسول الله يأمره بذلك فلما جلس جاءه غلام نصراني (متنكراً) وقال: ما معنى قوله ﷺ: «إتقوا فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله؟!» فأطرق الجنيد ساعة ثم رفع رأسه، وقال له: «أسلم، فقد حان وقت إسلامك» فأسلم الغلام[2] والفراسة عند الجنيد هي صفة لازمة للعارف، فعندما سئل: من العارف؟ قال: «من نطق عن سرك وأنت ساكت»[3].

ثالثاً: الحقيقة والشريعة، علم الباطن وعلم الظاهر:

قال الجنيد لرجل ذكر المعرفة فقال: «أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقوى إلى الله تعالى».. فقال الجنيد: «إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال، وهذه عندي عظيمة، والذي يسرق ويزني أحسن حالاً من الذي يقول هذا. وإن العارفين بالله أخذوا الأعمال عن الله وإليه رجعوا فيها. ولو بقيت ألف عام لم أنقص من البر ذرة، إلا أن يحال بي دونها وإنه لأؤكد في معرفتي وأقوي في حالي»[4].

بهذه الإجابة الروحية القوية الأصيلة يحدد أبو القاسم الجنيد شيخ طائفة الصوفية معالم الطريق الروحي في الإسلام، ويضع أهم أسس علم التصوف الإسلامي حتى لا يختلط علينا الأمر بين الصوفية الخلص ومن أهم أدعياء

---

(١) أبو نعيم: الحلية جـ ١٠ ص ٢٨١ ـ ٢٨٢، السلمي: طبقات الصوفية ص ١٥٦.
(٢) ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب جـ ٢ ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.
(٣) السلمي: طبقات الصوفية ص ١٥٧.
(٤) المصدر السابق ص ١٥٩.

التصوف. فلا باطن بدون ظاهر، ولا حقيقة بدون شريعة. بل الظاهر والشريعة أولاً وقبل كل شيء، ثم الباطن والحقيقة مؤسسة على الشريعة فالجنيد في النص السابق يفضل كلاً من السارق والزاني على هذا الذي يعتمد على قربه من الله تعالى، ويعتقد أن هذه المنزلة تفضي به إلى ترك الأعمال الشرعية والتكاليف الإسلامية من صوم وصلاة وذكر. وذلك لأن كلاً من الزاني والسارق يعرف عصيانه ويرجو توبته منه. بخلاف هذا المدعي الذي يزعم أنه قريب من الله، حيث يعتقد أنه في أرفع المقامات وأحسن الأحوال فلا يرجع عنه [1].

ولا شك في أن الجنيد يشير بهذا القول إلى هؤلاء الذين أشار إليهم فخر الدين الرازي بإسم «المباحية» الذين أباحوا لأنفسهم ما حرمه الله، وحللوا لأنفسهم كل منكر وكل ما هو حرام ومخالف للشرع، بل أسقطوا عن أنفسهم القيام بأداء الواجبات الشرعية أما حقيقة العارف الكامل عند الجنيد، فهو ذلك الذي أخذ الأعمال عن أمر الله تعالى وجعلها خالصة له، لا لغرض آخر من رغبة في جنة أو خوف من نار. فلا حقيقة إذن بدون شريعة. ولا باطن بدون ظاهر، وكل أقوال الجنيد تؤكد هذا الإتجاه الصحيح عنده.

فأهم أركان التصوف عند الجنيد ثلاثة: ذكر مع اجتماع، ووجد مع سماع وعمل مع اتباع [2] أي ذكر الله مع اجتماع الهمة عليه أولاً. والحصول في حالة الوجد ثانياً. والاتباع الدقيق لتعاليم الشرع ثالثاً [3]. فالجنيد هو أول من نادى صراحة بالتمسك بالكتاب والسنة واتباع الشريعة في ميدان التصوف. فهو القائل: «الطريق إلى الله مسدود على خلق الله عز وجل، إلا على المقتفين آثار رسول الله والتابعين لسنته، كما قال عز وجل: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ [4] وقال الجنيد: «ما أخذنا التصوف عن القال

---

(١) العروسي: نتائج الأفكار جـ١ ص ١٤٣ الهامش.

(٢) القشيري: الرسالة ص ١٢٧.

(٣) د. عفيفي: التصوف الثورة ص ٢٣٦.

(٤) ابن الجوزي: صفة الصفوة جـ ٢ ص ٢٣٦.

والقيل، لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات، لأن التصوف هو صفاء المعاملة مع الله تعالى، وأصله التعزف عن الدنيا، كما قال حارثة: عزفت نفسي عن الدنيا، فأسهرت ليلي وأظمأت نهاري»[1].

أما حقيقة قول حارثة الذي استشهد به الجنيد على صحة التصوف وقواعده هو أن النبي حين سأله: ما حقيقة إيمانك؟ قال عزفت بنفسي عن الدنيا، فأظمأت نهاري وأسهرت ليلي وكأني أنظر إلى عرش ربي بارزاً، وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون، وإلى أهل النار يتعادون، فأخبر أنه لما عزف عن الدنيا نور الله قلبه فكان ما غاب منه بمنزلة ما يشاهده. فقال النبي: «من أحب أن ينظر إلى عبد نور الله قلبه فلينظر إلى حارثة»، فأخبر أنه منور القلب[2]. وحارثة هذا هو ابن النعمان الأنصاري النجاري من أهل الصفة، وأحد الثمانين الذين ثبتوا يوم حنين ولم يفروا، توفي في خلافة معاوية[3]. وليس هو حارث المحاسبي كما يقول نور الدين شريبة في تحقيقه لكتاب طبقات الصوفية وبمناسبة قول الجنيد[4]. الذي استشهد بواحد من الصحابة.

ولا يسعنا ـ في هذا المجال ـ إلا أن نتابع الجنيد في أقواله التي تؤكد لنا تمسكه بالشريعة وأحكامها، لأن هذا هو مذهبي وموقفي من حقيقة التصوف والصوفية الخلص. فيقول الجنيد: «إن من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث، لا يقتدي به في هذا الأمر، أي التصوف. لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة». (والإجماع والقياس يرجعان إليهما أيضاً) ثم يقول: «مذهبنا هذا مقيد بالأصول، الكتاب والسنة» فأشار أولاً بقوله «علمنا» إلى صحة العلم، وثانياً بقوله «مذهبنا» إلى صحة السلوك. فمن ادعى الوصول بغير هذا فهو مبتدع لا يرجع إليه، ولا يعول في شيء عليه. فلا بد من استفادة العلم من الكتاب والسنة وإيقاع العمل على موجب ذلك العلم، لأن الحديث الشريف هو

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٧ ص ٢٤٦.
(٢) الكلاباذي: التعرف لمذهب ص ٧.
(٣) أبو نعيم: الحلية جـ ١ ص ٣٥٦ ابن الجوزي: صفة الصفوة جـ ١ ص ١٨٧.
(٤) السلمي: طبقات الصوفية ص ١٥٧ اهامش.

الكاشف لأسرار الكتاب العزيز، تارة ببيان المراد، وتارة بالتقييد والتخصيص، وتارة بالنسخ للحكم [١].

قواعد التصوف وتعاليمه عند الجنيد:

ولكن ما هو الأساس الذي بنى عليه الجنيد التصوف حتى يكون علماً وسلوكاً؟ هنا يعطينا الكلاباذي تعريفاً للجنيد يجمع كل تعاليم التصوف وقواعده وهي «تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، واستعمال ما هو أولى على الأبدية، والنصح لجميع الأمة والوفاء على الحقيقة، واتباع الرسول في الشريعة» [٢].

ولم يقف الأمر عند هذا التعريف الجامع المانع لأركان التصوف المختلفة التي ترتبط بالجسد والقلب والنفس والروح، بل يحاول الجنيد أن يصل التصوف بأخلاق الرسل والأنبياء، فاعتبر التصوف مبنياً على أخلاق ثمانية من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام: السخاء وهو لإبراهيم، والرضا وهو لإسحاق، والصبر وهو لأيوب، والإشارة وهي لزكريا، والغربة وهي ليحيى، ولبس الصوف وهو لموسى، والسياحة وهي لعيسى، والفقر وهو لمحمد» [٣] وهكذا يجعل من أخلاق الأنبياء مقامات للتصوف، ومظاهر خاصة بالصوفية.

وهنا يجدر بنا أن نطبق بعض هذه المقامات على حياة الجنيد وأقواله الروحية. فقد قال الشبلي بين يدي الجنيد: «لا حول ولا قوة إلا بالله» فقال الجنيد: «قولك ذا ضيق صدر، وضيق الصدر لترك الرضا بالقضاء»، فسكت الشبلي. وهنا يعلق ابن تيمية ويقيم مقارنة بين الجنيد والشبلي ويفاضل بينهما، فيقرر أن كلام الجنيد من أحسن الكلام، ويعتبر سيد الطائفة ومن

---

(١) العروسي: نتائج الأفكار جـ ١ ص ١٤٣ ـ ١٤٤ والهامش.
(٢) الكلاباذي: التعرف لمذهب ص ٩.
(٣) الشعراني: الطبقات جـ ١ ص ٧٣.

أحسنهم تعليمًا وتأديباً وتقويماً. ويرى أن عبارته، عبارة إستعانة لا استرجاع وكثير من الناس يقولها عند المصائب بمنزلة الإسترجاع، ويقولها جزعاً لا صبراً. فالجنيد أنكر على الشبلي حاله بسبب قوله لها إذا كانت حالاً ينافي الرضا ولو قالها على الوجه المشروع لم ينكر عليه[1] ولهذا يقول الجنيد مؤكداً هذا الاتجاه «الرضا رفع الإختيار»[2].

هذا فيما يتعلق بمقام الرضا الذي كان سمة خاصة بإسحاق. أما مقام أيوب، فقد سئل الجنيد عن الصبر فقال: «تجرع المرارة من غير تعبيس». وهنا يوضح شيخ طائفة الصوفية مقام الصنبر فيقول: «المسير من الدنيا إلى الآخرة سهل هين على المؤمنين وهجران الخلق في جنب الحق شديد. والمسير من النفس إلى الله صعب شديد. والصبر مع الله أشد»[3] وهكذا يحدد لنا الجنيد مراتب الصبر مع الأحوال، فأشد الأحوال جميعاً وتحتاج إلى صبر صوفي حقيقي هو الصبر مع الله، وهذا يؤكد مرة أخرى المقام الأول وهو مقام الرضا، حين يصبح الصبر محققاً للرضا عن كل ما يصيب الإنسان دون جزع أو هلع، وأن يستسلم الإنسان الروحاني للقضاء والقدر ويفوض أمره إلى الله ولا يكون ذلك الإنسان الضعيف الذي وصفه القرآن وهو الإنسان الهلوع الذي إذا مسه الخير منوعاً، وإذا مسه الشر جزوعاً.

وأخيراً يأتي مقام الحبيب، مقام رسول الله ﷺ، وهو مقام الفقر الذي أصبح علامة مميزة للصوفية دون غيرهم من الفرق حين أطلقوا على أنفسهم إسم «الفقراء» وللجنيد أقوال مختلفة في مقام الفقر، منها قوله في الفقير الصادق: «إذا لقيت الفقير (أي الصوفي) فألقه بالرفق ولا تلقه بالعلم. فإن الرفق يؤنسه والعلم يوحشه. فقيل له: يا أبا القاسم، وهل يكون فقير يوحشه

---

(1) ابن تيمية: مجموعة الفتاوى جـ ١ ص ٢٠٢.
(2) القشيري: الرسالة ص ٨٩ ـ ٩٠.
(3) السبكي: طبقات الشافعية جـ ١ ص ٣٠ ـ ٣١.

العلم؟ فقال: نعم، الفقير إذا كان صادقاً في فقره فطرحت عليه علمك ذاب كما يذوب الرصاص في النار» وقال: «يا معشر الفقراء، إنكم تعرفون بالله تعالى، وتكرمون لله تعالى، فانظروا كيف تكونون مع الله إذا خلوتم به؟»[1] وهذا النداء الذي وجهه الجنيد إلى الصوفية هو الأساس الأخلاقي الذي بنى عليه الصوفية طريقهم إلى الله، وهو التأدب التام مع الله في خلوتهم به. وتأكيد هذا الجانب الأخلاقي العملي في حياة الصوفية قول الجنيد عندما سئل: أيهما أتم: الإستغناء بالله تعالى، أم الإفتقار إلى الله عز وجل؟ فقال: الإفتقار إلى الله موجب للغنا بالله. فإذا صح الإفتقار إلى الله، كمل الغنا بالله، فلا يقال أيها أتم؟ لأنهما حالان لا يتم أحدهما إلا بتمام الآخر، ومن صحح الإفتقار صحح الغناء»[2].

وسئل عن الفقير الصادق، متى يكون مستوجباً لدخول الجنة قبل الأغنياء بخمسمائة عام؟ (أي كما قال الرسول) فقال: «إذا كان هذا الفقير معاملاً لله عز وجل بقلبه، موافقاً فيما منع حتى يعد الفقر من الله نعمة عليه، يخاف على زوالها كما يخاف على زوال غناه، وكان صابراً محتسباً مسروراً باختيار الله له الفقر، صائناً لديه، كاتماً للفقر، مظهراً للإياس من الناس مستغنياً بربه في فقره، كما قال الله سبحانه وتعالى: **﴿للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله﴾** فإذا كان الفقير بهذه الصفة يدخل الجنة قبل الأغنياء بخمسمائة عام، ويكفى يوم القيامة مؤونة الوقوف والحساب إن شاء الله تعالى»[3] ثم يتمم هذه الأسس الأخلاقية الهامة للصوفية بقوله: «تنزل الرحمة من الله عز ذكره على الفقراء، يعني الصوفية، في ثلاثة مواطن: عند أكلهم الطعام، فإنهم لا يأكلون إلا عن فاقة. وعند مجاراة العلم، فإنهم لا يتكلمون إلا في أحوال الصديقين والأولياء. وعند السماع، فإنهم لا يسمعون إلا من حق ولا يقومون إلا بوجده»[4].

(١) القشيري: ص ١٢٣ ـ ١٢٥.
(٢) السراج الطوسي: اللمع ص ٢٩١.
(٣) المصدر السابق ص ٢٩٢.
(٤) المصدر السابق ص ٢٤٢.

وهكذا رأينا كيف وصل الجنيد أخلاق الرسل والأنبياء بمقامات التصوف، وأهمها الفقر والصبر والرضا. ثم نجده مرة أخرى يتابع معظم الصوفية من أمثال بشر بن الحارث الحافي، في إرجاع التصوف أو علم الباطن أو العلم اللدني إلى الخضر عليه السلام ـ وذلك لاعتقادهم جميعاً أنه ما زال حياً، فيقول: رضوان الله على أمير المؤمنين علي رضوان الله عنه، لولا أنه اشتغل بالحروب لأفادنا من علمنا هذا معاني كثيرة. ذاك إمرؤ أعطى علم اللدني، والعلم اللدني هو الذي خص به الخصر، قال الله تعالى: **﴿وعلمناه من لدنا علماً﴾**[1].

رابعاً: التصوف والتوحيد عند الجنيد:

لقد كان الغالب على تصوف الجنيد الكلام في التوحيد بل إن أشرف المجالس وأعلاها عنده، هو الجلوس مع الفكرة في ميدان التوحيد على حد قول أبي القاسم القشيري[2]. وربما كان السبب في هذا التعبير الصوفي العقائدي الذي يعتبر أساساً للإيمان، هو اعتقاده بأن علم التوحيد قد طوي بساطه منذ عشرين سنة، والناس يتكلمون في حواشيه[3]. ولذلك حاول الجنيد تحليل مفهوم التوحيد سواء في ميدان علم الكلام أو ميدان علم التصوف، أو بمعنى أصح توحيد العوام وتوحيد الخواص فعلينا إذن أن نتتبع أقوال الجنيد الذي يرجع إليه الفضل الأول في نقل التوحيد من الميدان الكلامي إلى الميدان الصوفي، أو من ميدان النظر العقلي، إلى ميدان التجربة الروحية أي توحيد القلب والشهود المباشر، لا توحيد المنطق والمعرفة غير المباشرة.

قال الجنيد: «إن أول ما يحتاج إليه العبد من عقد الحكمة معرفة المصنوع

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ١٧٩.
(٢) القشيري: الرسالة ص ٧.
(٣) المصدر السابق. ص ١٣٦.

صانعه، والمحدث كيف كان إحداثه، فيعرف صفة الخـالق من المخلوق، وصفة القديم من المحدث (وهو دليل المتكلمين الذي تحدثت عنه بمناسبة قول أبي الحسين النوري في معرفة الله)، [عندئذ] يذل لدعوته ويعترف بوجوب طاعته فإن لم يعرف مالكه، لم يعرّف بالملك لمن استوجبه»[1]، وهذه العبارة تشير إلى الدليل الآخر ونسميه الدليل النازل حين ينتقل العارف فيه من المالك إلى المملوك، ومن الخالق إلى المخلوق، ومن واجب الوجود إلى ممكن الوجود، ومن الموجود الكامل الضروري إلى الموجود الناقص الإستثنائي..

ولكننا نجد بعض المفكرين يتسرعون في إصدار أحكامهم النهائية في أمر الصوفية فيقول بعضهم أما أن يعرف المصنوع صانعه فهذا من مبادىء المعرفة الدينية وأما أن يعرف كيف كان ذلك الصنع، وكيف تم ويستنتج من ذلك الصفات الموافقة للصانع ليتوصل إلى سبب برهاني يدفعه إلى الطاعة والإذعان والإعتراف بقدرة الله، فليس في هذا شيء كثير أو قليل من العاطفة الدينية الصوفية وإنما أصبح الجنيد وسواه من الذين يشاركونه في رأيه كعلماء الكلام الذين أساءوا إلى الفلسفة الإشراقية فلم يفهموها، أساءوا إلى الدين لأنهم طبقوا على مسائلـه العاطفية ما لم يفهموه[2] وحقيقة الأمر، أن الجنيد لا يشير بقوله السابق إلى توحيد الصوفية أي التوحيد الخاص بل يقصد به توحيد العامة أي المتكلمين، والدليل على ذلك قوله: «إن أول ما يحتاج إليه العبد من عقد الحكمة».

وهنا نصل إلى التوحيد الصوفي عند الجنيد، وهو توحيد متصل بتنزيه الله عن صفات المحدثات، بل ينفي أيضاً القدرة على إدراك الله والإحاطة به. فالتوحيد عنده، هو علمنا وإقرارنا بأن الله فرد في أزليته لا ثاني معه، ولا شيء يفعل فعله ثم يحدد الطريق إلى معرفة الله فيقول: «متى يتصل من لا شبيه له ولا نظير له بمن له شبيه ونظير. هيهات! هذا ظن عجيب، إلا بما

(١) القشيري: الرسالة ص ٤.

(٢) جبور عبد النور: التصوف عند العرب ص ٣٦.

لطف اللطف من حيث لا درك ولا وهم ولا إحاطة إلا إشارة اليقين وتحقيق الإيمان» [1] وهكذا نلمس من هذه العبارة استنكار الجنيد لفكرة الإتحاد بالله أو الحلول أو حتى فكرة وحدة الوجود، وذلك لأنه صوفي مسلم مؤمن فقط بنظرية وحدة الشهود.

ولكننا ما زلنا حتى الآن مع الجنيد في توحيد العامة الذي أضيف إليه قوله «التوحيد إفراد الموحد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته بأنه الواحد الذي لم يلد ولم يولد، بنفي الأضداد والأنداد والأشباه وما عبد من دونه، بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل، إلهاً واحداً صمداً فرداً ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» [2].

وأشرف كلمة في التوحيد ـ كما يقول الجنيد ـ ما قاله أبو بكر الصديق: «سبحان من لم يجعل لخلقه سبيلاً إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته» ويقدم لنا القشيري تفسيراً لهذا القول هو أن الصديق لا ريد أنه لا يعرف. لأن العجز عند المحققين عجز عن الموجود دون المعدوم، وذلك مثل المقعد فهو عاجز عن قعوده إذ ليس له كسب ولا فعل، والقعود موجود فيه. كذلك العارف عاجز عن معرفته، والمعرفة موجودة فيه بأنها ضرورية» [3].

ومثل هذا التفسير ذهب إليه ابن تيمية بمناسبة ما ذكر عن الجنيد أنه قال: «إنتهى عقل العقلاء إلى الحيرة». قال ابن تيمية: «هذا ما أعرفه عن كلام الجنيد وفيه نظر هل قاله؟! ولعل الأشبه أنه ليس كلامه المعهود. فإن كان قد قال هذا، فأراد عدم العلم بما لم يصل إليه، لم يرد بذلك أن الأنبياء والأولياء لم يحصل لهم يقين ومعرفة وهدى وعلم فإن الجنيد أجل من أن يريد هذا، هذا الكلام مردود على من قاله. لكن إذا قيل أن أهل المعرفة مهما حصلوا من المعرفة واليقين والهدى، فهناك أمور لم يصلوا إليها فهذا صحيح. كما في

(١) القشيري: الرسالة ص ٦.
(٢) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٩.
(٣) القشيري: الرسالة ص ١٣٦.

الحديث الذي رواه الإمام أحمد في المسند وأبو حاتم في صحيحه: «اللهم إني أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك، أن تجعل القرآن ربيع قلبي ونور صدري وبلاء حزني وذهاب همي وغمي» قال من قالها «أذهب الله همه وغمه وأبدله مكانه فرحاً». فقد أخبر «أن لله أسماء استأثر بها في علم الغيب عنده وهذه لا يعلمها ملك ولا بشر. فإذا أراد المريد أن عقول العقلاء لم تصل إلى معرفة مثل هذه الأمور فهذا صحيح. وأما إذا أراد أن العقلاء ليس عندهم علم ولا يقين، بل حيرة وريب فهذا باطل قطعاً» [1].

ويكفينا هذا الدفاع الذي أورده لنا ابن تيمية في كتابه «الفتاوى» لنؤكد به مرة أخرى صحة الطريق الصوفي ومعرفة الأولياء ومنزلتهم من الله. يضاف إلى ذلك تقديره للجنيد مع محاولة تفسيره لقوله السابق تفسيراً يتمشى مع آراء أهل السنة والحديث كالإمام أحمد، لأن ابن تيمية كان من السنيين المتزمتين.

ثم ننتقل إلى نوع آخر من التوحيد، وهو كما يقول الجنيد نفسه التوحيد الذي انفرد به الصوفية: «وهو إفراد القدم عن الحدث، والخروج عن الأوطان وقطع المحاب، وترك ما علم وجهل، وأن يكون الحق سبحانه مكان الجميع» [2] بل هو: «معنى تضمحل فيه الرسوم وتندرج فيه العلوم، ويكون الله تعالى كما لم يزل» [3] وهو «الخروج من ضيق رسوم الزمانية إلى سعة فناء السرمدية» أي توحيد الخاصة الذي سئل عنه الجنيد فقال: «أن يكون العبد شبحاً بين يدي الله تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته في لجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه وعن دعوة الخلق له وعن استجابته بحقائق وجود وحدانيته في حقيقة قربه بذهاب حسه وحركته، لقيام الحق له فيما أراد منه، وهو أن يرجع آخر العبد إلى أوله، فيكون كما كان قبل أن يكون.

---

(١) ابن تيمية: مجموعة فتاوى جـ ١ ص ٢٨٦.
(٢) القشيري: الرسالة ص ١٣٦.
(٣) المصدر السابق ص ١٣٥.

والدليل في ذلك قول الله عز وجل: ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم (وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا بلى)﴾ قال الجنيد في معنى ذلك: فمن أين كان وكيف كان قبل أن يكون؟ وهل أجابت إلا الأرواح الطاهرة بإقامة القدرة وإنفاذ المشيئة؟ فهو الآن في الحقيقة كما كان قبل أن يكون، وهذا غاية حقيقة التوحيد للواحد: أن يكون العبد كما لم يكن ويبقى الله تعالى كما لم يزل»[1].

والجديد في نظرية الجنيد ليس ما يقوله في التوحيد الصوفي بمعنى الفناء في الله ولا في قوله إنه معنى ينكشف للنفس عن طريق صلتها بالله في تجربة روحية غامرة، وإنما هو في رجوعه بالتوحيد الصوفي إلى جبلة النفس الإنسانية التي يتجلى في صفحتها معنى التوحيد بعد أن تصقلها الرياضات والمجاهدات وتتخلص من شوائب البدن وكدوراته، وفي أنه يستند في ذلك إلى الآية القرآنية المعروفة بآية «الميثاق» التي تشير إلى أن الله تعالى خاطب أرواح بني آدم في الأزل وأشهدهم على أنفسهم بسؤاله إياهم: «ألست بربكم؟» فشهدوا له بالوحدانية بقولهم «بلى» فعلى هذه الآية بنى الجنيد نظرية جديدة في التوحيد وهي نظرية نجد لها شبيهاً عند أفلاطون[2]. الذي عرف لدى الإسلاميين خلال الأفلاطونية المحدثة كصاحب تجربة صوفية ذوقية وعرفوا عالم المثل العقلي، كما عرفوا أيضاً نظريته في خلود النفس خلال فيدون، وهبوطها من العالم المعقول وشوقها ثانية إلى هذا العالم ولكي تفعل هذا دعا أفلاطون إلى تحقير الجسد، ملذاته ودعا خلال الأورفية إلى التطهير وأنطق سقراط بالزهد. وهنا حاز أفلاطون إعجاب فلاسفة الصوفية ومحبتهم، سواء في صورته هو، أو في صورته السقراطية، أو في ثوب أفلوطين. وقد عني الإسلاميون كالفارابي وابن سينا وغيرهما من المشائين الإسلاميين بنصوص أفلاطون التي تدعو إلى

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٩ ـ ٥٠.
(٢) د. عفيفي: التصوف الثورة ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

خلود النفس وإلى الزهد في محاورة «فيدون» (١).

ونعود مرة ثانية إلى الجنيد مع نصه السابق الذي يؤكد فيه أن أرواح البشر آمنت منذ الأزل بالله وأقرت بتوحيده وهي لم تزل في عالم الذر وقبل أن يخلق الله العالم والأجسام المادية التي هبطت تلك الأرواح إليها. وأن هذا هو التوحيد الكامل الخالص لأنه صدر عن أرواح مطهرة مجردة عن أعراض البدن وآفاته موجودة لا بوجودها المتعين الخاص، بل بوجود الحق ذاته. وعبارة الجنيد صريحة في أن أرواح البشر قديمة أزلية قبل هبوطها إلى عالم الأجساد، حادثة زمنية بعد هبوطها، وأن وجودها الأزلي كان بوجود الله، وأن فناءها الأزلي معناه انعدام تعينها وتشخيصها على حد قول المرحوم الدكتور عفيفي (٢).

ولكننا نتساءل هنا، هل قال الجنيد بأن الأرواح قديمة أزلية؟ الواقع أن الجنيد وهو الصوفي المسلم لا يستطيع أن ينادي بمثل هذه النظرية وإلا خرج على أسس التوحيد التي وضعها الكتاب والسنة الملزمة له ولغيره من الصوفية. فقد أورد الكلاباذي رأياً للجنيد في الروح يقول فيه: «الروح شيء استأثر الله بعلمه، ولم يطلع عليه أحداً من خلقه، ولا يجوز العبارة عنه بأكثر من موجود» لقوله تعالى: ﴿قل الروح من أمر ربي﴾ (٣).

والسراج الطوسي يستشهد بالآية نفسها للتدليل على من غلط في الروح وحاول أن يتعمق ويتفكر بآرائه فيما منع الله قلوب العباد من التفكر فيه بقوله تعالى: ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي﴾ والذي عليه أهل الحق والإصابة عنده أن الأرواح كلها مخلوقة وهي أمر من أمر الله، ليس بينها وبين الله سبب ولا نسبة غير أنها من ملكه وطوعه وفي قبضته، غير متناسخة ولا تخرج من جسم فتدخل في غيره، وتذوق الموت كما يذوق يذوق، وتتنعم

(١) أفلاطون فيدون ص ٢٩٧ (فيدون في العالم الاسلامي كتبه د. النشار) ترجمة وتعليق د. النشار وآخرين طـ اسكندرية ١٩٦٢.

(٢) د. عفيفي: التصوف الثورة ص ٢١٧ ـ ٢١٨.

(٣) الكلاباذي: التعرف لمذهب ص ٤٠.

بتنعم البدن، وتتعذب بعذاب البدن، وتحشر في البدن الذي تخرج منه[1]. وهذا في الواقع معارضة صريحة من جانب السراج الطوسي كمسلم لآراء أفلاطون في النفس أو الروح.

والنص في الواقع يحتوي أكثر من معنى. فلكي تصل النفوس إلى توحيدها القديم، لا بد لها من العودة إلى الحال التي كانت عليها في عالم الذر أو إلى القرب من هذه الحال بقدر المستطاع. وهذا ما أشار إليه الجنيد بقوله: «أن يرجع آخر العبد إلى أوله، فيكون كما كان قبل أن يكون».

ولكن العودة التامة مستحيلة ما دامت الصلة بين الروح والبدن قائمة، فليس إلا التحرر من قيود البدن وعلاقاته بقدر ما تسمح به الطاقة البشرية. وهذا لا يكون إلا بالسلوك في الطريق الصوفي الذي هو رياضة للنفس وتصفية وتجرد من الشهوات والإرادات، وطريق للإذعان والتسليم المطلق لله وهنا يصبح العبد على حد تعبير الجنيد نفسه ـ كالشبح الملقى يتصرف فيه الله كما يريد، وهو مستغرق في بحار التوحيد، فإن عن نفسه وعن دعوة الخلق إياه فيما يتعلق بأمور دنياهم. وذلك بسبب ما يشاهده من حقائق وجود الله ووحدانيته في قربه الحقيقي منه وعند ذلك يذهب حس العبد بنفسه وحركته لقيام الله بما يريده من الأفعال، ويرجع آخر العبد إلى أوله حيث كان ولا حركة ولا سكون وهذا هو الفناء الصوفي بعينه، وهو أيضاً مقام المعرفة الصوفية التي ينكشف فيها للعارف معنى التوحيد[2]. وهو المقام الذي تضمحل فيه الرسوم وتندرج فيه العلوم، ويكون الله كما لم يزل على حد قول الجنيد الذي سئل: «إذا ذهب اسم العبد، وثبت حكم الله تعالى؟ قال: إعلم رحمك الله أنه إذا عظمت المعرفة بالله ذهبت آثار العبد وأمحت رسومه، فعند ذلك يبدو علم الحق، وثبت اسم حكم الله تعالى»[3].

---

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٥٥٤ ـ ٥٥٠.
(٢) عفيفي: التصوف الثورة ص ١٥٧ ـ ١٧٦.
(٣) السراج الطوسي: اللمع ص ٢٦٧.

ويؤدي بنا هذا إلى أخص أحوال الصوفية مثل السكر والصحو. فالسكر هو توهم فناء الذات مع بقاء الصفات، وهذا هو الحجاب بعينه. أما الصحو فهو رؤية بقاء الذات مع فناء الصفات، وهذا هو الكشف. والجنيد يفضل الصحو على السكر، لأن السكر يخرج بالعبد عن حالته الطبيعية ويفقده سلامة العقل الواعي والقدرة على التصرف ومما يزيد في قيمة الصحو عنده أنه لا مجال فيه لإظهار المواجد والسكر لا يكون إلا لأصحاب المواجد وإظهار المواجد من الأمور التي عابها الجنيد على الصوفية واعتبرها من علامات ضعف الروحانية كما حدث للحلاج فقتله الفقهاء بتهمة الكفر والزندقة [1].

خامساً: التوحيد ونظرية وحدة الشهود:

نتحدث الآن عن أهم خصائص الطريق الروحي عند الجنيد، وعن أهم النظريات الصوفية التي اختص بها رجال التصوف دون غيرهم من رجال الفلسفة الإشراقية فقد تضافرت جهود الصوفية بعد مجاهدات ورياضات بدنية ونفسية وروحية حتى أصبح التصوف علماً له قواعده ومسائله ونظرياته، وهنا تظهر عند أبي القاسم الجنيد نظرية «وحدة الشهود» وهي التي أصبحت غاية كل صوفي ومنتهى آماله في طريقه إلى الله.

وأذكر بهذه المناسبة نصاً هاماً للجنيد استطعت قراءته من المخطوطة التي عثرت عليها في مكتبة كلية الآداب ـ إسكندرية تحت رقم (١٠٣٦ ب) المسماة «رسائل الجنيد في التصوف والأخلاق الدينية» وفي هذا النص يضع الجنيد أصول التوحيد والمعرفة والفناء، والسكر والصحو، وحقيقة الوجود، وحقيقة الشهود، والترقي من أحدهما إلى الآخر. فيقول الجنيد في التوحيد:

«إعلم أن أول عبادة الله عز وجل معرفته، وأصل معرفة الله توحيده، ونظام توحيده نفي الصفات عنه بالكيف والحيث والأين فبه إستدل عليه،

(١) أنظر كتاب «الحلاج الثائر الروحي في الاسلام» للمؤلف، طـ اسكندرية ١٩٧٠.

وكان سبب استدلاله به عليه توفيقه. وبتوفيقه وقع التوحيد له. ومن توحيده وقع التصديق به. ومن التصديق به وقع التحقيق عليه. ومن التحقيق جرت المعرفة. ومن المعرفة به وقعت الإستجابة له فيما دعا إليه. ومن الإستجابة له وقع الترقي إليه. ومن الترقي إليه وقع الإتصال به. ومن الإتصال به وقع البيان له. ومن البيان له وقع عليه الحيرة. ومن الحيرة ذهب عن البيان. ومن ذهابه عن البيان له انقطع عن الوصف له. وبذهابه عن الوصف وقع في حقيقة الوجود له. ومن حقيقة الوجود وقع حقيقة الشهود بذهابه عن وجوده. وبتفقد وجوده صفا وجوده. وبصفائه غيب عن صفاته. ومن غيبته حضر بكليته. ومن حضور كليته فقد بكليته. فكان موجوداً مفقوداً ومفقوداً موجوداً فكان حيث لم يكن؛ ولم يكن حيث كان، ثم كان بعدما لم يكن حيث كان. كان فهو هو بعد لم يكن هو. فهو موجود موجود بعدما كان موجوداً مفقوداً، لأنه خرج من سكرة الغلبة إلى بيان الصحو. وترد عليه المشاهدة لإنـزال الأشياء منازلها ووضعها مواضعها لاستدراك صفاته ببقاء آثاره، والإقتداء بفعله بعد بلوغ غاية ما له منه» (١).

وهكذا يلخص لنا أبو القاسم الجنيد كل معاني التصوف من مقامات وأحوال وجدناها عند غيره من صوفية مدرسة بغداد، ولكن بقي معنى هاماً في هذا النص السابق نلمس فيه فارقاً جوهرياً بين الصوفي الذي يعاني حالاً أو تجربة صوفية وأقصد بها «وحدة الشهود» وبين ذلك الذي لا تتصل أقواله بتجربة روحية، بل هي مجرد نظرية فلسفية لا يقصد بها وحدة الألوهية، بل وحدة الحقيقة الوجودية كما هي موجودة عند محيي الدين بن عربي. أي إن هناك اختلافاً كبيراً بين وحدة الشهود عند الجنيد وغيره من الصوفية، ووحدة الوجود عند ابن عربي وغيره من الإشراقيين. فوحدة الشهود حال، وليست علماً ولا اعتقاداً ولا تخضع لوصف ولا تفسير. وهي أخص مظهر من مظاهر

---

(١) رسائل الجنيد في التصوف والأخلاق الدينية: ورقة رقم ٦٣، مخطوطة شمسية تصوير حامد مراد، رقم ١٠٣٦ ب مكتبة آداب الاسكندرية.

الحياة الصوفية، وهي الحال التي يسميها صوفية الإسلام بالفناء وعين التوحيد وحال الجمع منهم أبو سعيد الخراز وأبو بكر الشبلي والحلاج [(١)].

وللجنيد أقوال كثيرة تشير إلى مثل هذا المعنى، أي حال الفناء والجمع والتفرقة، فالجمع كما يقول القشيري، هو ما سلب عن العبد والتفرقة أو الفرق، ما نسب إلى العبد. فمن أشهد الحق سبحانه أفعاله من طاعاته ومخالفاته فهو عبد يوصف بالتفرقة ومن أشهد الحق سبحانه ما يوليه من أفعال نفسه سبحانه فهو عبد يشاهد الجمع. فإثبات الخلق من باب التفرقة، وإثبات الحق من نعت الجمع» [(٢)] وقد أنشدوا للجنيد في معنى الجمع والتفرقة ما يأتي:

فتحققتك في سري فناجاك لساني ... فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعاني
إن يكن غيبك التعظيم عن لحظ عياني ... فلقد صيرك الوجد من الأحشاء داني [(٣)]

ومن أقوى ما قيل في أحوال الصوفية ما أورده القشيري على لسان الجنيد حيث يقول: «الخوف من الله يقبضني، والرجاء منه يبسطني، والحقيقة، تجمعني، والحق يفرقني، إذا قبضني بالخوف أفناني عني، وإذا بسطني بالرجاء ردني عليَّ، وإذا جمعني بالحقيقة أحضرني، وإذا فرقني بالحق أشهدني غيري فعظاني عنه. فهو تعالى في ذلك كله محركه غير ممسكي. وموحشي غير مؤنسي فأنا بحضوري أذوق طعم وجودي. فليته أفناني عني فمتعني، أو غيبني عني فروحني» [(٤)].

سادساً: موقف الجنيد من شطحات الصوفية:

ونتساءل هنا، هل كان لشيخ طائفة الصوفية شطحات تعبر عن حاله.

---

(١) د. عفيفي: التصوف الثورة ص ١٨٥ ـ ١٨٧.
(٢) القشيري: الرسالة ص ٣٥.
(٣) السراج الطوسي: اللمع ص ٢٨٣.
(٤) القشيري: الرسالة ص ٣٣.

ومواجده؟ لا شك في أن ظاهرة الشطح تحتاج إلى شدة الوجد، وأن يكون الصوفي في حال السكر، وتمتاز أيضاً بالإضطراب والحركة، والإنفعال الجامح فإذا تتبعنا كل هذه الخصائص عند الجنيد، فسوف نجده خالياً من هذه الصفات غير متمتع بها فكما قلنا من قبل إن الجنيد كان يفضل الصحو على السكر وكان يميل إلى السكون والتمكن أكثر من الحركة والإنزعاج. فقد سئل الجنيد عن سكونه وقلة اضطراب جوارحه عند السماع فأشار إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي اتّقن كل شيء﴾[1] فكأنه بهذا القول يلوم صاحبه، فمعناه أنكم تنظرون إلى سكون جوارحي وهدوء ظاهري، ولا تدرون أي أنا بقلبي، وهذه أيضاً صفة من صفات أهل الكمال في السماع[2].

ولذلك وقف الجنيد من شطحات أبي يزيد البسطامي (توفي عام ٢٣٤ أو ٢٦١ هـ) موقف المدافع لأنه كان من المعجبين به، في حين أنه أنكر على الحلاج شطحياته. وربما يرجع السبب في ذلك إلى الحملة الشديدة التي أثيرت حول حقيقة الحياة الروحية عند الحلاج وقد أورد لنا صاحب كتاب «اللمع» طرفاً من تفسيرات الجنيد لشطحات أبي يزيد البسطامي. وقد شرحها الجنيد وحللها بحيث ينفي ما يوهم ظاهرها من خروج على العقيدة والشريعة، إذ رأى أن الحال القصوى التي بلغها أبو يزيد قد أفضت به إلى التفوه بعبارات قل من يستطيع فهمها ويعرف معناها ويدرك مستقاها، ومن لم يسبر غورها يرددها وينكرها[3].

قال الجنيد: «الحكايات عن أبي يزيد مختلفة، والقائلون عنه فيما سمعوه مفترقون، وذلك لاختلاف الأوقات الجارية عليه فيها، ولاختلاف المواطن المتداولة بما خصر منها، فكل يحكي عنه ما ضبط من قوله، ويؤدي ما سمع

(١) السراج الطوي: اللمع ص ١٢٨.
(٢) المصدر السان ص ٣٩٧.
(٣) عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية ص ١٩ ـ ٢٠ ط القاهرة ١٩٤٩.

من تفصيل مواطنه. وكان من كلام أبي يزيد لقوته وغوره وانتهاء معانيه، مغترف من بحر قد انفرد به، وجعل ذلك البحر له وحده. ثم إني رأيت الغاية القصوى من حاله، حالاً قل من يفهمها عنه أو يعبر عنها عند استماعها لأنه لا يحتمله إلا من عرف معناه وأدرك مستقاه، ومن لم تكن هذه هيئته عند استماعه فلذلك كله عنده مردود». ثم قال الجنيد: «رأيت حكايات أبي يزيد على ما نعته ينبىء عنه: أنه قد غرق فيها وجد منها غير صاحبتها. أما ما وصف من بدايات حاله فهو قوي محكم، قد بلغ منه الغاية، وقد وصف أشياء من علم التوحيد صحيحة، إلا أنها بدايات، فيها يطلب منها المرادون لذلك»[1]. هذا رأي الجنيد في شطحات أبي يزيد.

أما تفسيراته لشطحاته فهي على النحو التالي:

١ ـ ذكر عن أبي يزيد أنه قال: «رفعني مرة فأقامني بين يديه وقال لي: يا أبا يزيد، إن خلقي يحبون أن يروك فقلت زيني بوحدانيتك، وألبسني أنانيتك، وارفعني إلى أحديتك، حتى إذا رآني خلقك قالوا: رأيناك، فتكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هنا».

قال الجنيد مفسراً: «هذا كلام من لم يلبسه حقائق وجد التفريد في كمال حق التوحيد» فيكون مستغنياً بما ألبسه عن كون ما سأله. وسؤاله لذلك يدل على أنه مقارب لما هناك، وليس المقارب للمكان بكائن فيه على الإمكان والإستمكان وقوله: «ألبسني وزيني وارفعني»، يدل على حقيقة ما وجده مما هذا مقداره ومكانه، ولم ينل الحظوة إلا بقدر ما استبانه وقوله «رفعني مرة فأقامني بين يديه». يعني أشهدني ذلك وأحضر قلبي لذلك. لأن الخلق كله بين يدي الله تعالى، لا يذهب عليه منهم نفس ولا خاطر، ولكن يتفاضلون في حضورهم لذلك ومشاهدتهم، ويتفاوتون في صفاتهم من كدورة ما تحجب بينهم وبين ذلك من الأشغال القاطعة والخواطر المانعة». وقد سبق مثل هذه

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٥٩ ـ ٤٦٠.

المعاني عند أبي الحسين النوري، وقد روى في الحديث الشريف أن النبي كان إذا أراد أن يدخل في الصلاة يقول: «وقفت بين يدي الجبار».

وأما قوله: «قال لي، وقلت له»: فإنه يشير بذلك إلى مناجاة الأسرار وصفاء الذكر عند مشاهدة القلب لمراقبة الملك الجبار في آناء الليل والنهار» [1].

٢ ـ وقد حكي عن أبي يزيد أنه قال أيضاً: «أول ما صرت إلى وحدانيته، فصرت طيراً جسمه من الأحدية،وجناحاه من الديمومية، فلم أزل أطير في هواء الكيفية عشر سنين، حتى صرت إلى هواء مثل ذلك مائة ألف مرة، فلم أزل أطير إلى أن صرت في ميدان الأزلية، فرأيت فيها شجرة الأحدية. ثم وصف أرضها وأصلها وفروعها وأغصانها وثمارها، ثم قال: فنظرت فعلمت أن هذا كله خدعة».

قال الجنيد مفسراً: «أما قوله: أول ما صرت إلى وحدانيته» فذاك أول لحظة إلى التوحيد، فقد وصف ما لاحظ من ذلك. ووصف النهاية في حالة بلوغه والمستقر في تناهي رسوخه وهذا كله طريق من طريق المطلوبين بالبلوغ إلى حقيقة علم التوحيد بشواهد معانيها، منظوراً إليها متوهاً بأهلها فيها، مرسلين في حق ما لاحظوه مما شاهدوه. وليس لذلك إذا كان كذلك غاية كنه يقوى عليه المطلوب به، ولا رسوب في إرماس [2] يصيرون إليه بل ذلك على شاهد التأييد فيه، وإيثار التخليد فيما وجدوا منه».

وقال الجنيد: وأما قول أبي يزيد «ألف ألف مرة»، فلا معنى له، لأن نعته أجل وأعظم مما وصفه وقاله، وإنما نعت من ذلك على حسب ما أمكنه ثم

---

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٦١ ـ ٤٦٢.

(٢) رمس: «الرمس هو الصوت الخفي، ورمس الشيء يرمسه رمساً أي طمس أثره.ورمس يرمسه ويرمسه رمساً، فهو مرموس ورميس: دفنه وسوى عليه الأرض. وكل ما هيل عليه التراب؛ فقد رمس، وكل شيء نثر عليه التراب فهو مرموس. وأصل الرمس: الستر والتغطية» ابن منظور: لسان العرب المجلد ٦ رقم ٥٢ ط بيروت ١٩٥٦.

وصف ما هناك وليس هذا بعد، الحقيقة المطلوبة ولا الغاية المستوعبة وإنما هذا بعض الطريق»[1].

ولقد قال الجنيد: «إن أبا يزيد رحمه الله، مع عظم حاله وعلو شأنه لم يخرج من حال البداية، ولم أسمع منه كلمة تدل على الكمال والنهاية[2]، وكأنه يريد بذلك أن ينتقص من قدر أبي يزيد البسطامي في التصوف كطريق خاص لمعرفة الله ومشاهدته، وعدم رسوخ قدمه في هذا العلم الخاص.

٣ ــ وقد ذكر عن أبي يزيد أيضاً أنه قال: «أشرقت على ميدان الليسيه، فما زلت أطير فيه عشر سنين حتى صرت من ليس في ليس بليس. ثم أشرفت على التضييع وهو ميدان التوحيد، فلم أزل أطير بليس في التضييع حتى ضعت في الضياع ضياعاً، وضعت فضعت عن التضييع بليس في ليس في ضياعة التضييع. ثم أشرفت على التوحيد في غيبوبة الخلق عن العارف، وغيبوبة العارف عن الخلق».

قال الجنيد مفسراً: «هذا كله وما جانسه داخل في علم الشواهد عن الغيبة عن استدراك الشاهد، وفيها معان من الفناء بتغييب الفناء عن الفناء».

ثم يقول: «ومعنى قوله: «أشرفت على ميدان الليسيه حتى صرت من ليس في ليس بليس» فذاك أول النزول في حقيقة الفناء والذهاب عن كل ما يرى ولا يرى، وفي أول وقوع الفناء وانطماس آثارها».

وقوله: «ليس بليس»: «هو ذهاب كله عنه وذهابه عن ذهابه، ومعنى ليس بليس، أي ليس شيء يحس ولا يوجد، قد طمس على الرسوم، وقطعت الأسماء، وغابت المحاضر، وبلغت الأشياء عن المشاهدة. فليس شيء يوجد ولا يحس بشيء يفقد، ولا إسم لشيء يعهد، ذهب ذلك كله بكل الذهاب عنه، وهو الذي يسميه قوم الفناء، ثم غاب الفناء في الفناء، فضاع في فنائه

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٦٤ ـ ٩٤، ٦٥.
(٢) بدوي: شطحات الصوفية ص ٢٩.

فهو التضييع الذي كان في ليس به، وبه في ليس. وذلك حقيقة فقد كل شيء. وفقد النفس بعد ذلك، وفقد الفقد في الفقد، والإرتماس في الإنطماس، والذهاب عن الذهاب، وهذا شيء ليس له أمد، ولا وقت يعهد».

وقال الجنيد: «ذكره لعشر سنين هو وقته ولا معنى له لأن الأوقات في هذا الحال غائبة وإذا مضى الوقت وغاب بمعناه غيب عمن غيب عنه، فعشر سنين ومائة وأكثر من ذلك كله في معنى واحد».

وقوله: «أشرفت على التوحيد في غيبوبة الخلق عن العارف، وغيبوبة العارف عن الخلق» أي عند إشرافي على التوحيد تحقق عندي غيبوبة الخلق كلهم عن الله تعالى، وانفراد الله بكبريائه عن خليقته.

ثم قال الجنيد: «هذه الألفاظ التي قالها أبو اليزيد معروفة في إدخال المراد فيما أريد منها» [1] ولذلك عندما سئل الجنيد عن المريد والمراد؟ فقال: «المريد تتولاه سياسة العلم (أي المجاهدة والرياضة النفسية)، والمراد تتولاه رعاية الحق سبحانه، لأن المريد يسير والمراد يطير، فمتى يلحق السائر الطائر» [2].

وربما كان هذا التمييز الروحاني بين المريد والمراد في طريقهم إلى الله وفي قربهم من محبوبهم الأول رب العالمين، هو الذي جعل الجنيد يفرق بين مقام عيسى ومقام الرسول ﷺ فحين سئل عن معنى قول النبي: «رحم الله أخي عيسى، لو ازداد يقيناً لمشى في الهواء» فقال: معناه والله أعلم، أن عيسى مشى على الماء بيقينه، والنبي مشى في الهواء ليلة المعراج بزيادة يقينه على يقين عيسى فقال: «لو ازداد يقيناً» يعطى لو أعطي من زيادة اليقين مثل ما أعطيت لمشى في الهواء، يخبر رسول الله عن حالته» [3].

---

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٦٨ - ٤٦٩.
(٢) القشيري: الرسالة ص ٩٤.
(٣) السراج: اللمع ص ١٦١.

وهكذا يضع لنا أبو القاسم الجنيد بتفسيراته وعباراته في التوحيد ونظرية وحدة الشهود، وبموقفه من السكر والصحو، والفناء والبقاء، والجمع والتفرقة، وغيرها من المصطلحات الصوفية التي رسخت بفضل شيخ طائفة الصوفية، يضع لنا أساس الطريق الروحي إلى الله، فهو طريق مليء بالمقامات والمحطات الروحية، فالطريق إلى الله منازل، كل صوفي ينزل منزله الخاص به حسب قربه وحبه لله وحب الله له، حتى الأنبياء ليسوا في منزلة واحدة في طريقهم إلى ربهم، فهذا عيسى يمشي على الماء، ورسول الله يمشي في الهواء، وكل ميسر لما خلق له.

الفصل العاشر

الحلاج وشطحات الصوفية

مقدمة الفصل

أقدم هنا على صفحات هذا الفصل الثاني صورة رائعة من صور البطولة والفداء في تاريخ التصوف الإسلامي، ونموذجاً حياً من نماذج الثورة الروحية في الإسلام. تتمثل خير تمثيل في شخصية الحلاج الذي يؤكد لنا بأقواله وأسلوب حياته فصل المقال فيما بين الله والإنسان من اتصال أساسه أن الله تعالى فتح قلوب أوليائه وأذن لهم بالإشراف على درجات متعالية، وقد جاد الحق تعالى على أهل صفوته والمتحققين بالتوجيه والإنقطاع إليه بكشف ما كان مستتراً عنهم قبل ذلك من مراتب صفوته ودرجات أهل الخصوص من عباده الذين يصدق عليهم قوله تعالى: **﴿الله يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس﴾**.

ويرى الصوفية أن كل واحد من هؤلاء ينطق بحقيقة ما وجد ويصدق عن حاله، ويصف ما ورد على سره بنطقه ومقاله، لأنهم لا يرون حالاً أعلى من حالهم حتى يحكموها فعند ذلك يسمون بهممهم إلى حالة أعلى من ذلك حتى تنتهي الطرق والأحوال والأماكن إلى غاية ونهاية هي أعلى النهايات وغاية الغايات.

عند هذه الغاية تتحرك أسرار الواجدين، حتى إذا قوي وجدهم عبروا عن وجدهم ذلك بعبارة يستغرب سامعها، فمفتون هالك بالإنكار والطعن

عليها إذا سمعها، وسالم ناج برفع الإنكار عنها والبحث عما يشكل عليه منها بالسؤال عمن يعلم علمها، ويكون ذلك من شأنها. فالمريد الواجد إذا قوي وجده، ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه، سطع ذلك على لسانه، فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على فهوم سامعيها إلا من كان من أهلها، ويكون متبحراً في علمها، فسمي ذلك على لسان أهل الإصطلاح «شطحاً» على حد قول السراج الطوسي.

أما المفتون الذي افتتن به الناس هو الحلاج ـ الثائر الروحي في الإسلام ـ الذي لم يشهد تاريخ الإسلام مثيلاً له. فلقد أسرف أنصاره في حبه وتقديسه، وفي الحديث عن أسراره ونفحاته وعلومه وعجائبه، فكانوا وبالاً عليه أكثر مما كانوا عوناً له. هذا الحب وهذا التقديس من جانب أنصاره أثار نفوس البعض من مختلف المشارب والأهواء ـ سواء كانوا فقهاء أو صوفية أو متكلمين أو حتى حكاماً ورجال شرطة. سعى الجميع إلى الخليفة يحذرونه من الحلاج وأنصاره، وأسروا إليه بأنه يريد أن يغير من نظام الحكم ويمهد للعلويين ويدعو لأهل البيت. فكان العامل السياسي أساس هذه المحنة وأساس مأساة الحلاج الشهيرة. فاتهموه بالسحر والشعوذة واتهموه بالإتحاد والحلول، ولم يفهموا عباراته وشطحاته التي عبرت عن الفناء والبقاء وهي من أهم مقامات الصوفية على الإطلاق. وقد استغلوا جرأة الحلاج وإيجابيته، حين لم يتخذ التقية منهجاً له في حياته الروحية والإجتماعية بل والسياسية أيضاً.

حينئذ نجحت خططهم العدوانية خلال حياته وبعدها، فشوهوا هذا التراث الصوفي الروحي الذوقي. وانتقلت هذه العدوى إلى كثير من مؤرخي التصوف القدماء. فلم يكتبوا شيئاً عن تاريخ حياة الحلاج، من هؤلاء القشيري والسراج الطوسي حين كان يسند كل منهم أقوالاً له دون محاولة ذكر اسمه، وقد تابع السراج الطوسي خاصة بعض المؤرخين من أمثال الكلاباذي، أما ابن الجوزي فلم يدرجه ضمن المصطفين من أهل بغداد

ولكنه أورد ذكره في كتابه «المنتظم في تاريخ الملوك والأمم». وكذا أبو نعيم الأصبهاني لم يكن ممن أرخوا للحلاج في كتابه «الحلية».

ولكن لم يعدم الحلاج - على الرغم من هذا كله - أن يجد من يقف معه ويناصره ضد أعدائه. بل لقد تحدث رواة التاريخ الصوفي كثيراً عن كراماته وآياته، وأطالوا الحديث عن عجائب مصرعه وما اقترن به من خوارق. وقد اعتقد أتباعه أنه لم يقتل ولم يصلب، بل ألقي شبهه على أحد خصمائه كما حدث لعيسى عليه السلام بل قال بعضهم إنه سيرجع إليهم مرة إخرى ليكون المهدي المنتظر.

وبناء على هذا كله، فإن مصرع الحلاج - في رأيي - لم يكن نهاية لمذهبه وحركته الحلاجية وقضاء على شخصيته التي افتتن بها الناس بل كان بداية لقيام هذه الفتنة وانتشارها في أرجاء العالم الإسلامي. وكان فرصة لنهازي الفرص الدنيئة حتى يبثون سمومهم وعقائدهم الإلحادية بين صفوف المسلمين. وما أكثر هؤلاء الذين تمتلىء قلوبهم حقداً وحسداً وغيظاً من الدين الجديد المنتصر وبخاصة الدين الإسلامي الذي انتشر بسرعة فائقة لتسامحه ولمبادئه الحنيفية الإنسانية. فصرع الحلاج كان مأساة له أولاً وللمسلمين المخلصين ثانياً.

وهناك من الصوفية من نجا وسلم من القتل، ولم يحدث له ما حدث للحلاج رغم شطحاته التي لا تقل عن شطحات الحلاج ويمثله عندنا هنا أبو بكر الشبلي توفي عام ٣٣٤ هـ، فلقد استتر الشبلي وكتم أحواله. بل إنه عاتب الحلاج الذي كشف للعامة أسرار الصوفية، ولم يستتر. ولعل أصدق تعبير لموقف كل منهما ما قاله الشبلي نفسه: «أنا والحلاج في شيء واحد، فخلصني جنوني وأهلكه عقله». فجنون الشبلي هو في عدم تصريحه بما شاهد وعاين وما لقنه إياه الحق. وعقل الحلاج هو إذاعته ما كاشفه به الحق في تجليه عليه. وقال أيضاً: «كنت أنا والحسين بن منصور شيئاً واحداً إلا أنه أظهر وكتمت» وكأن قضية الحلاج ومصرعه كان بمثابة تحذير للصوفية حتى لا ينطقون بالكلمات الشطحية في غير تحرج ولا تحرز.

أولاً: حياته ومنزلته:

لم تحظ حياة صوفي، كما حظيت حياة الحلاج باهتمام المؤرخين القدماء والمحدثين، العرب والمستشرقين على حد سواء. والحق يقال، أنهم قد أفاضوا الكثير في وصف تطور حياته الروحية التي تعتبر نقطة إنطلاق، كما أنها سدرة المنتهى في الطريق إلى الله. وتحدثوا كثيراً عن منزلته بين مفكري عصره، وكيف كان يتبع أسلوباً خاصاً في الدعوة إلى الإسلام، وجمع التلاميذ والأعوان المريدين حوله، ليكونوا أعيناً له في جميع أرجاء العالم الإسلامي ينشرون مذهبه، حتى صار أهل كل بلد إسلامي يكاتبونه ويراسلونه بلقب خاص يدل على منزلته بينهم.

وإذا رجعنا إلى الخطيب البغدادي، فسوف نجد عنده ترجمة مستفيضة لحياة الحلاج ومصرعه، وكثيراً من أقواله التي تتصل بمنهجه الصوفي اتصالاً وثيقاً. وقد اعتمد على هذه الترجمة كثير من مؤرخي الطبقات القدماء، منهم ابن خلكان في «وفيات الأعيان»، وابن كثير في «البداية والنهاية»، وابن حجر العسقلاني في «لسان الميزان» وغيرهم. ومن المحدثين الذين كتبوا عن تاريخ التصوف وبخاصة المستشرقين من أمثال جولد تسيهر ونيكلسون وماسنيون.

هو الحسين بن منصور الحلاج، يكنى أبا مغيث، وقيل: أبا عبد الله وكان جده مجوسياً إسمه «محمي» من أهل بيضاء فارس. نشأ الحسين بواسط وقيل: بتستر. وقدم بغداد فخالط الصوفية وصحب من مشيختهم الجنيد بن محمد (سيد طائفة الصوفية)، وأبا الحسين النوري، وعمرو المكي [1]، وقد ولد الحلاج سنة ٢٤٤ هـ - ٨٥٨ م على حد قول ماسنيون[2].

ولنترك أقرب الناس جميعاً إلى الحلاج يقص علينا تاريخ حياته وتنقلاته

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١١٢، ط القاهرة ١٩٣١.
(٢) دائرة المعارف الاسلامية المجلد ٢ ص ٢٣٩، مادة الحلاج (ترجمة)

ألا وهو أحمد بن الحسين بن منصور (ابن الحلاج) حيث يقول: مولد والدي الحسين بن منصور بالبيضاء في موضع يقال له الطور، ونشأ بتستر، وتتلمذ لسهل بن عبد الله التستري سنتين، ثم صعد إلى بغداد. وكان بالأوقات يلبس المسوح، وبالأوقات يمشي بخرقتين مصبغ، ويلبس بالأوقات الدراعة والعمامة ويمشي بالقباء أيضاً على زي الجند، وأول ما سافر من تستر إلى البصرة كان له ثمان عشرة سنة. ثم خرج بخرقتين إلى عمرو بن عثمان المكي، وإلى الجنيد بن محمد، وأقام مع عمرو المكي ثمانية عشر شهراً. ثم تزوج بوالدتي أم الحسين بنت أبي يعقوب الأقطع (لم يتزوج غيرها وكان حسن المعاشرة لها)، وتعير عمرو بن عثمان من تزويجه وجرى بينه وبين أبي يعقوب وحشة بذلك السبب (وسيأتي ذكر سبب كراهية عمرو المكي للحلاج). ثم اختلف والدي إلى الجنيد بن محمد وعرض عليه ما فيه من الأذية لأجل ما يجري بين أبي يعقوب وبين عمرو، فأمره بالسكون والمراعاة فصبر على ذلك مدة (وكانت هذه أول وصية يعطيها الجنيد الشيخ والأستاذ للحلاج المريد والتلميذ)، ثم خرج إلى مكة وجاور سنة (متعبداً) ورجع إلى بغداد مع جماعة من الفقراء الصوفية (هنا أصبح للحلاج جماعة يلتفون حوله ويأخذون عنه الطريق الصوفي)، فقصد الجنيد بن محمد وسأله عن مسألة فلم يجبه، ونسبه إلى أنه مدع فيما يسأله (وسيأتي ذكر هذه المسألة في الفصل الخاص بمصرعه)، فاستوحش وأخذ والدتي ورجع إلى تستر وأقام نحواً من سنة.

ووقع له عند الناس قبول عظيم حتى حسده جميع من في وقته (وكان هذا سر كراهية الفقهاء ورجال الحكم له مما أدى إلى قتله مصلوباً)، ولم يزل عمرو ابن عثمان يكتب الكتب في بابه إلى خوزستان، ويتكلم فيه بالعظائم حتى جرد ورمى بثياب الصوفية، ولبس قباء وأخذ في صحبة أبناء الدنيا. ثم خرج وغاب عنا خمس سنين بلغ إلى خراسان وما وراء النهر، ودخل إلى سجستان وكرمان، ثم رجع إلى فارس. فأخذ يتكلم على الناس ويتخذ المجلس ويدعو الخلق إلى الله. وكان يعرف بفارس بأبي عبد الله الزاهد، وصنف لهم

تصانيف. ثم صعد من فارس إلى الأهواز وأنفذ من حملني إلى عنده. وتكلم على الناس وقبله الخاص والعام، وكان يتكلم على أسرار الناس وما في قلوبهم ويخبر عنها. (وهنا نجد الفراسة التي تحدث عنها كثير من الصوفية منهم الجنيد الذي اعتبر الفراسة صفة لازمة للعارف، فقد سئل: «من العارف؟ قال: من نطق عن سرك وأنت ساكت»[1]. فالفراسة من أخص صفات الصوفي المكاشف كما يؤكد قول الحلاج: «الحق إذا استولى على سر ملكة الأسرار فيعانيها ويخبر عنها. وقوله: «المتفرس هو المصيب بأول مرماه إلى مقصده، ولا يعرج على تأويل وظن وحسبان» ومعنى هذا كله - كما يقول الشيخ زكريا الأنصاري - لأن الفراسة مما يخلقه الله في قلب العبد من غير كسب منه، وهو من ثمرات الإيمان الكامل. فلا بد أن يكون متعلقه معلوماً لأنه موهبة يدركه العبد قطعاً. فأين هو من الظن والحسبان الذي من آثار المنجمين[2]. وكأنه يدافع بذلك عن الحلاج لما نسب إليه من حيل وشعوذة وسحر كما سيأتي في الفصل الثاني. وقد صار لقبه الحلاج لأنه كان حلاج الأسرار.

ثم خرج إلى البصرة وأقام مدة يسيرة وخلفني بالأهواز عند أصحابه وخرج ثانياً إلى مكة، ولبس المرقعة والفوطة، وخرج معه في تلك السفرة خلق كثير، وحسده أبو يعقوب النهرجوري فتكلم فيه بما تكلم. فرجع إلى البصرة وأقام شهراً واحداً. وجاء إلى الأهواز وحمل والدتي وحمل جماعة من كبار الأهواز إلى بغداد وأقام بها سنة واحدة، ثم قال لبعض أصحابه: «إحفظ ولدي أحمد إلى أن أعود أنا، فإني قد وقع لي أن أدخل إلى بلاد الشرك وأدعو الخلق إلى الله عز وجل وخرج». فسمعت بخبره أنه قصد إلى الهند (ويزعم ابن الجوزي - عدو الصوفية - أنه ذهب إليها لتعلم السحر من أجل هذه الدعوة)، ثم قصد خراسان ثانياً ودخل ما وراء النهر وتركستان، وإلى ماصين، ودعا الخلق إلى الله تعالى، وصنف لهم كتباً لم تقع إلي.

---

(١) السلمي: طبقات الصوفية ص ١٥٧، تحقيق شريبة طـ القاهرة ١٩٥٣.

(٢) القشيري: الرسالة ص ١٠٦ - ١٠٧ والهامش أيضاً.

إلا أنه لما رجع كانوا يكاتبونه من الهند بالمغيث، ومن بلاد ماصين وتركستان بالمقيت، ومن خراسان بالمميز، ومن فارس بأبي عبد الله الزاهد ومن خوزستان بالشيخ حلاج الأسرار، وكان ببغداد قوم يسمونه المصطلم (أي مستأصلاً نفسه في الله)، وبالبصرة قوم يسمونه المجير.

ثم كثرت الأقاويل عليه بعد رجوعه من هذه السفرة، فقام وحج ثالثاً وجاور سنتين، ثم رجع وتغير عما كان عليه في الأول، واقتنى العقار ببغداد، وبنى داراً ودعا الناس إلى معنى لم أقف إلا على شطر منه حتى خرج عليه محمد بن داود، وجماعة من أهل العلم وقبحوا صورته، ووقع بينه وبين الشبلي وغيره من مشايخ الصوفية. فكان يقول قوم أنه ساحر. وقوم يقولون: مجنون، وقوم يقولون: له الكرامات وإجابة السؤال. واختلفت الألسن في أمره حتى أخذه السلطان وحبسه[1].

وقد رده أكثر المشايخ ونفوه، وأبوا أن يكون له قدم في التصوف وقبله من جملتهم أبو العباس بن عطاء وأبو عبد الله محمد بن خفيف، وأبو القاسم إبراهيم بن محمد النصر باذي، وقد أثنوا عليه جميعاً، وصححوا له حاله، وحكوا عنه كلامه. وجعلوه أحد المحققين حتى قال محمد بن خفيف «الحسين ابن منصور عالم رباني»[2]. وكان الحلاج يشعر في قرارة نفسه أن هناك جمعاً غفيراً من الصوفية يكنون له العداء فعبر عن ذلك تعبيراً صوفياً صادقاً لا نجده إلا عند العارفين من أصحاب الذوق والكشف فيقول: «الصوفي وحداني الذات لا يقبله أحد، ولا يقبل أحداً»[3].

أما الذين أتوا بعد الحلاج من الصوفية فقد قبلوه ولم ينكروا أحواله، ودافعوا عنه دفاعاً مجيداً يفخر له الحلاج ويعتز به أمام أعدائه. فلو سمع الحلاج هذا الدفاع لتحرك في قبره طرباً وغبطة. فيحكى عن شيخ العارفين

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١١٢ ـ ١١٤.

(٢) السلمي: طبقات الصوفية ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

(٣) القشيري: الرسالة ص ١٢٧.

قطب الزمان عبد القادر الكيلاني أنه قال: «عثر الحلاج، ولم يكن له من يأخذ بيده، ولو أدركت زمانه لأخذت بيده».

وكان أبو العباس المرسي يقول: «أكره من الفقهاء خصلتين، قولهم بكفر الحلاج، وقولهم بموت الخضر عليه السلام، أما الحلاج فلم يثبت عنه ما يوجب القتل، وما نقل عنه يصح تأويله نحو قوله: على دين الصليب يكون موتي. ومراده أنه يموت على دين نفسه، فإنه هو الصليب، وكأنه قال: أنا أموت على دين الإسلام، وأشار إلى أنه يموت مصلوباً وكذلك كان».

وقيل للقطب الرفاعي: إن أهل بغداد يقولون: مشايخ العراق كانوا في زمان الحلاج، لأنه لما احترق وذري في الماء شربوه فصاروا مشايخ وأخذوا بقوله:

وما شرب العشاق إلا بقيتي　　　وما وردوا في الحب إلا على وردي

فقال: «لو كان مشايخ العراق مشايخاً، لأخذ السيف جنوبهم، كما أخذ الحلاج». وكذا دافع عنه الغزالي واعتذر عن بعض إطلاقاته سيأتي ذكرها فيما بعد.

وقد اختلفوا في تسميته بالحلاج. فقيل أنه لما دخل واسط فتقدم إلى حلاج وبعثه في شغل له، فقال له الحلاج: أنا مشغول بصنعتي. فقال: إذهب أنت في شغلي حتى أعينك في شغلك، فذهب الرجل فلما رجع وجد كل قطن في حانوته محلوجاً، فسمي بذلك الحلاج.

والرأي الآخر هو أن أباه كان حلاجاً فنسب إليه. أما الرأي الثالث والأخير وهو - ما أرجحه على غيره وقد تحدثنا عنه من قبل - وهو أنه كان يتكلم في ابتداء أمره من قبل أن ينسب إلى ما نسب إليه، على الأسرار ويكشف عن أسرار المريدين ويخبر عنها، فسمي بذلك حلاج الأسرار، فغلب عليه اسم الحلاج [1].

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١١٤.

ومما هو جدير بالذكر أن ابن النديم قد ذكر عن الحلاج أنه كان يظهر مذاهب الشيعة للملوك، ومذاهب الصوفية للعامة. ويحكى أنه كان يصلي في كل يوم أربعمائة ركعة. ويعطينا ابن النديم بعد وفاة الحلاج بست وستين سنة، سبعة وأربعين من مصنفاته. وقد نشر ماسنيون أحد هذه الكتب وعلق عليه وهو كتاب «الطواسين».

ولكن ابن النديم «صاحب الفهرست» لا تعجبه شخصية الحلاج، ولا يؤمن بأقواله ونفحاته وشحطاته الصوفية، يجعله ضمن أسماء المصنفين لكتب الإسماعيلية ويقول عنه: «كان رجلاً محتالاً مشعوذاً يتعاطى مذاهب الصوفية، يتحلى ألفاظهم ويدعي كل علم، وكان صفراً من ذلك. وكان يعرف شيئاً من صناعة الكيمياء (وهو يشبه في ذلك ذا النون المصري)، وكان جاهلاً مقداماً مدهوراً جسوراً على السلاطين، مرتكباً للعظائم يروم انقلاب الدول. ويدعي عند أصحابه الإلهية، ويقول بالحلول».

ولا يفوتني أن أذكر طرفاً من الكتب التي أوردها ابن النديم للحلاج فمنها، كتاب تفسير قل هو الله أحد، كتاب خلق الإنسان والبيان، كتاب الأصول والفروع، كتاب سر العالم والمبعوث، كتاب العدل والتوحيد، كتاب السياسة والخلفاء والأمراء، كتاب علم البقاء والفناء، كتاب مدح النبي والمثل الأعلى، كتاب الصدق والإخلاص، كتاب الوجود الأول، كتاب الوجود الثاني، كتاب الكيفية والحقيقة [1]. ويلاحظ من هذه المصنفات أن الحلاج قد كتب في جميع فروع الفكر الإنساني. من فقه وكلام وفلسفة وسياسة وتصوف وغير ذلك.

وأخيراً، نختم هذا الفصل الأول من تأريخنا لحياة الحلاج ومنزلته بهذه العبارة التي تعبر عن موقف حزبين مختلفين: أحدهما يناصره ويأخذ بيده ويتناول

(١) ابن النديم: الفهرست ص ٢٦٩ ـ ٢٧٢.

أقواله بالتأويل والتفسير بما يتفق مع الشرع، والحزب الآخر يتهمه بالكفر والإلحاد والزندقة والشعوذة وغير ذلك من الإتهامات التي تزعزع مقام الشخص ومركزه بين المسلمين فنقول: «إن حياة الحلاج كانت بمثابة فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة». فلقد شطرت حياة الحلاج العالم الإسلامي في عصره إلى شطرين. بل أقول ـ وهذا ما حدث بالفعل ـ أن جل المستشرقين قد حاولوا أن يجعلوا الحلاج مسيحياً، أو عالمياً يدعو إلى دين الإنسانية بدلاً من الإسلام. فهل نترك الحلاج للمستشرقين ونستغني عنه، أم نحافظ عليه لأنه منا؟ فلو لم يكن الحلاج شخصية مرموقة، ولو لم يكن هاماً في الفكر الإسلامي، لتخلينا عنه. وإذا لم نحافظ نحن عليه ونقف بجانبه ونسانده ونعينه على أمره، فمن ذا الذي يفعل ذلك؟!! فالحلاج منا ولنا مهما حاول أعداؤه وحساده.

ثانياً: ما نسب إلى الحلاج من حيل وكرامات:

إن الحيل والكرامات جزء لا يتجزأ من حياة الصوفي، وإن كانت كلمتي «حيل» و«كرامات» إنما تعبر عن موقفين متعارضين. فإحداهما تدل على موقف عدائي، والأخرى تشير إلى صدق الصوفي وإخلاصه ومحبته لله وتولي الله له. وسوف نتعرف من خلال عرضنا هذا على منزلة الحلاج بين أهل عصره، ومدى صدقه في تصوفه وولايته وكراماته. وكذا رأيه هو نفسه فيما يشيعه بعض الناس من أكاذيب تحط من قدره.

ذكر ابن الجوزي ـ وهو معروف بعدائه للتصوف والصوفية ـ أن الحلاج كان خفيف الحركة مشعوذاً. قد عالج الطب وجرب الكيمياء. وكان مع جهله خبيثاً، وكان يتنقل في البلدان. فذهب إلى الهند ليتعلم السحر من أجل دعوة الخلق إلى الله. وكان الحلاج يدعو كل قوم إلى شيء على حسب ما يستبله طائفة طائفة. وقالت جماعة من أصحابه أنه لما افتتن الناس بالأهواز وكورها بالحلاج وما يخرجه لهم من الأطعمة والأشربة في غير حينها، والدراهم التي سماها دراهم القدرة، حدث أبو علي الجبائي (المعتزلي) بذلك فقال: «هذه

الأشياء محفوظة في منازل تمكن الحيل فيها، ولكن أدخلوه بيتاً من بيوتكم لا من منزله وكلفوه أن يخرج منها خرزتين سوداء (في رواية أخرى جرزتين شوكاً) فإن فعل فصدقوه، فبلغ الحلاج قوله وأن قوماً قد عملوا على ذلك، فخرج عن الأهواز»[1].

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل يذكر ابن الجوزي على لسان أبي يعقوب الأقطع هذه الحادثة فيقول أبو يعقوب: «زوجت ابنتي من الحسين إبن منصور الحلاج لما رأيت من حسن طريقته فبان لي بعد مدة يسيرة أنه ساحر محتال خبيث كافر». وبناء على هذه الأخبار جميعها حاول ابن الجوزي أن يجمع أفعاله وأقواله وأشعاره الكثيرة وأخباره في كتاب يسمى «القاطع لمحال اللجاج القاطع بمحال الحلاج»[2]. ولعل هذا الكتاب قد فقد، فلم يرد ذكره في المراجع الأخرى.

بعد هذا كله، علينا أن نذكر طرفاً من الحيل التي أوردها الخطيب البغدادي والتي اعتمد عليها كثير من المؤرخين. نحن نذكرها هنا لا لشيء، إلا لأنها تعبر عن مدى ما وصلت إليه كراهية بعض الناس للحلاج فنسبوه إلى صنعة السحر والشعوذة والطلسمات والنيرنجات للحط من قدره والإقلال من شأنه أمام مريديه وأتباعه الذين التفوا حوله في كل مكان مما أثار حقد الناس وحسدهم.

الحيلة الأولى:

قال أبو بكر محمد بن إبراهيم الشاهد الأهوازي: «أخبرني فلان المنجم ـ وأسماه ووصفه بالحذق والفراهة ـ (ولكن لم يذكر اسمه هنا) قال: بلغني خبر الحلاج وما كان يفعله من إظهار تلك العجايب التي يدعي أنها معجزات. فقلت أمضي وأنظر من أي جنس هي من المخاريق، فجئته كأني مسترشد في

---

(١) ابن الجوزي: المنتظم جـ ٦ ص ١٦١، الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١٢٥.

(٢) ابن الجوزي: المنتظم جـ ٦ ص ١٦٢.

الدين، فخاطبني وخاطبته ثم قال لي: تشه الساعة ما شئت حتى أجيئك به، وكنا في بعض بلدان الجبل التي لا يكون فيها الأنهار، فقلت له أريد سمكاً طرياً في الحياة الساعة. فقال: أفعل، أجلس مكانك فجلست، وقام فقال: أدخل البيت وأدعو الله أن يبعث لك به. قال: فدخل بيتاً حيالي وغلق أبوابه وأبطأ ساعة طويلة، ثم جاءني وقد خاض وحلاً إلى ركبته وماء، ومعه سمكة تضطرب كبيرة، فقلت ما هذا؟ فقال: دعوت الله فأمرني أن أقصد البطائح وأجيئك بهذه، فمضيت إلى البطائح فخضت الأهواز، فهذا الطين منها حتى أخذت هذه. فعلمت أن هذه حيلة، فقلت له تدعني أدخل البيت فإن لم ينكشف لي حيلة فيه آمنت بك. فقال: شأنك. فدخلت البيت وغلقته على نفسي فلم أجد فيه طريقاً ولا حيلة فندمت وقلت إن وجدت فيه حيلة فكشفتها فلم آمن أن يقتلني في الدار، وإن لم أجد طالبني بتصديقه كيف أعمل؟ قال: فكرت في البيت فرفعت تأزيره ـ وكان مؤزراً بإزار ساج ـ فإذا بعض التأزير فارغاً، فحركت جسرية منه خمنت عليها فإذا هي قد انغلقت فدخلت فيها، فإذا هي باب ممر فولجت فيه إلى دار كبيرة فيها بستان عظيم فيه الصنوف من الأشجار والثمار والريحان والأنوار التي هي وقتها وما ليس هو وقته مما قد غطي وعتق، واحتيل في بقائه. وإذا الخزائن مفتوحة فيها أنواع الأطعمة المفروغ منها والحوائج لما يعمل في الحال إذا طلب، وإذا بركة ماء كبيرة في الدار فخضتها فإذا هي مملوءة سمكاً كباراً وصغاراً، فاصطدت واحدة كبيرة وخرجت، فإذا رجلي قد صارت بالوحل والماء إلى حد ما رأيت رجله، فقلت: الآن إن خرجت ورأى هذا معي قتلني. فقلت أحتال عليه في الخروج، فلما رجعت إلى البيت أقبلت أقول: آمنت وصدقت، فقال لي ما لك؟ قلت، ما ها هنا حيلة وليس إلا التصديق بك. قال فاخرج، فخرجت وقد بعد عن الباب، وتموه عليه قولي.

فحين خرجت أقبلت أعدو أطلب باب الدار، ورأى السمكة معي، فقصدني وعلم أني عرفت حيلته. فأقبل يعدو خلفي فلحقني. فضربت

بالسمكة صدره ووجهه وقلت له: أتعبتني حتى أمضيت إلى البحر، فاستخرجت لك هذه منه! قال: واشتغل بصدره وبعينه وما لحقهما من السمكة وخرجت فلما صرت خارج الدار، طرحت نفسي مستلقياً لما لحقني من الجزع والفزع فخرج إلي وضاحكني وقال: أدخل. فقلت هيهات! والله لئن دخلت لا تركتني أخرج أبداً. فقال إسمع! والله لئن شئت قتلك على فراشك لأفعلن، ولئن سمعت بهذه الحكاية لأقتلنك ولو كنت في تخوم الأرض، وما دام خبرها مستوراً فأنت آمن على نفسك، أمضي الآن حيث شئت، وركلني ودخل فعلمت أنه يقدر على ذلك بأن يدس أحد من يطيعه ويعتقد فيه ما يعتقده فيقتلني. فما حكيت الحكاية إلى أن قتل» [1]. وقد أوردت القصة كاملة حتى نتبين فيها الوضع والتلفيق.

الحيلة الثانية:

ويقص علينا أبو يعقوب النهرجوري حادثة أخرى تؤكد أن الحلاج كان مخدوماً من الجن فيقول: «دخل الحسين بن منصور مكة ومعه أربعمائة رجل، فأخذ كل شيخ من شيوخ الصوفية جماعة. وكان في سفرته الأولى كنت آمر من يخدمه. وفي هذه الكرة أمرت المشايخ وتشفعت إليهم ليحملوا عنه الجمع العظيم. فلما كان وقت المغرب جئت إليه وقلت له: قد أمسينا فقم بنا حتى نفطر، فقال: نأكل على أبي قبيس (وهو اسم جبل) فأخذنا ما أردنا من الطعام وصعدنا إلى أبي قبيس وقعدنا للأكل، فلما فرغنا من الأكل: قال الحسين بن المنصور: لم نأكل شيئاً حلواً، فقلت: أليس قد أكلنا التمر؟ فقال: أريد شيئاً قد مسته النار. فقام وأخذ ركوته وغاب عنا ساعة ثم رجع ومعه جام حلواء فوضعه بين أيدينا وقال بسم الله، وأخذ القوم يأكلون وأنا أقول مع نفسي قد أخذ في الصنعة التي نسبها إليه عمرو بن عثمان. فأخذت منه قطعة ونزلت الوادي، ودرت على الحلاويين أريهم ذلك الحواء وأسألهم هل يعرفون من يتخذ هذا بمكة؟ فما عرفوه حتى حمل إلى جارية طباخة فعرفته، وقالت لا

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

يعمل هذا إلا بزبيد. فذهبت إلى حاج زبيد ـ وكان لي فيه صديق ـ وأريته الحلواء فعرفه وقال: يعمل هذا عندنا إلا أنه لا يمكن حمله فلا أدري كيف حمل. وأمرت حتى حمل إليه الجام وتشفعت إليه ليتعرف الخبر بزبيد هل ضاع لأحد من الحلاويين، جام علامته كذا وكذا، فرجع الزبيدي إلى زبيد، وإذا أنه حمل من دكان إنسان حلاوي، فصح عندي أن الرجل مخدوم (أي من الجن)[1].

الحيلة الثالثة:

أما الحيلة الثالثة فهي نوع آخر يختلف عن النوعين السابقين. فعن أبي الحسن أحمد بن يوسف الأزرق قال: حدثني غير واحد من الثقات من أصحابنا أن الحسين بن منصور الحلاج قد أنفذ أحد أصحابه إلى بلد من بلدان الجبل، وواقفه على حيلة يعملها، فخرج الرجل فأقام عندهم سنين يظهر النسك والعبادة، ويقرأ القرآن ويصوم، فغلب على البلد. حتى إذا علم أنه قد تمكن أظهر أنه قد عمي، فكان يقاد إلى مسجده، ويتعامى عن كل أحد شهوراً ثم أظهر أنه قد زمن فكان يحبو ويحمل إلى المسجد حتى مضت سنة على ذلك، فتقرر في النفوس زمانته وعماه، فقال لهم بعد ذلك: «إني رأيت في النوم كأن النبي يقول لي، إنه يطرق هذا البلد عبد لله صالح مجاب الدعوة، يكون عافيتك على يده وبدعائه، فاطلبوا لي كل من يجتاز من الفقراء أو من الصوفية لعل الله أن يفرج عني على يد ذلك العبد وبدعائه كما وعدني رسول الله، فتعلقت النفوس إلى ورود العبد الصالح، وتتطلعته القلوب. ومضى الأجل الذي كان بينه وبين الحلاج فقدم البلد فلبس الثياب الصوف الرقاق، وتفرد في الجامع بالدعاء والصلاة، وتنبهوا على خبره فقالوا للأعمى، فقال احملوني إليه. فلما حمل عنده علم أنه الحلاج قال: يا عبد الله إني رأيت في المنام كيت وكيت، فتدعو الله لي، فقال ومن أنا وما محلي؟! فما زال به حتى

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ٨ ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

دعى له ثم مسح يده عليه، فقام المتزامن صحيحاً مبصراً! فانقلب البلد وكثر الناس على الحلاج وتركهم وخرج من البلد. وأقام المتعامي المتزامن فيه شهوراً. ثم قال لهم أن من حق نعمة الله عندي، ورده جوارحي على أن أنفرد بالعبادة انفراداً أكثر من هذا، وأن يكون مقامي في الثغر، وقد عملت على الخروج إلى طرسوس، فمن كانت له حاجة تحملتها، وإلا فأنا أستودعكم الله. قال فأخرج هذا ألف درهم فأعطاه وقال: «اغز بها عني، وأعطاه هذا مائة دينار وقال أخرج بها غزاة من هناك، وأعطاه هذا مالاً حتى اجتمع ألوف دنانير ودراهم فلحق بالحلاج فقاسمه عليها»[1].

ويلاحظ على هذه الحيل أنها من أنواع مختلفة، كل حيلة تشير إلى ميزة وصفة وسمة تدل على موقف الراوي لها من الحلاج: فالحيلة الأولى تدل على أن الحلاج كان من السعة في الأفق والخفة في الحركة لدرجة جعلته يأتي أفعالاً كالتي نراها اليوم عند بعض الحواة. والحيلة الثانية تدل على أن الحلاج كان يستخدم الجن لتنفيذ رغباته وحوائجه. والحيلة الثالثة والأخيرة إنما تشير إلى أن الحلاج كان يبعث أعوانه في كل بلد يمهدون له الطريق ويعظمون من شأنه بوسيلة كلها دهاء وخداع حتى يجلب الأموال الكثيرة. وسوف أترك للقارىء النبيه الحكم على هذه الحيل، وله أن يقرر ما يشاء حسب موقفه من التصوف والصوفية.

أما من ناحيتي أنا فإنني أتساءل: هل كانت حياة الحلاج كلها سحر وحيل وشعوذة فقط، وأنه لا يهمه إلا جمع الأموال عن طريق الأعوان والمريدين؟!! لقد فطن الحلاج وتنبه إلى كل ما أشيع عنه، وشعر الحلاج أن العامة هي التي أساءت ـ أولاً ـ إلى سمعته وذلك دون قصد منها. فقد فهمت العامة أحواله ومقاصده على نحو يخالف تماماً ما كان يهدف إليه الحلاج من طاعة لله ومعاونة للفقراء. فكان يشكو إلى أحد أصحابه، فيقول أبو الحسن محمد بن عمر

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

القاضي: حملني خالي معه إلى الحسين بن منصور الحلاج، وهو إذ ذاك في جامع البصرة يتعبد ويتصوف ويقرأ قبل أن يدعي تلك الجهالات، ويدخل في ذلك، وكان أمره إذ ذاك مستوراً إلا أن الصوفية تدعي له المعجزات من طريق التصوف وما يسمونه مغوثات لا من طريق المذاهب. فأخذ خالي يحادثه وأنا صبي جالس معهما أسمع ما يجري، فقال لخالي: قد عملت على الخروج من البصرة، فقال له خالي لم؟ قال: قد صير لي أهل هذا البلد حديثاً، فقد ضاق صدري وأريد أبعد منهم فقال له مثل ماذا، قال يروني أفعل أشياء فلا يسألوني عنها ولا يكشفونها فيعلمون أنها ليست كما وقع لهم ويخرجون ويقولون: الحلاج مجاب الدعوة وله مغوثات، قد تمت على يده ألطاف. ومن أنا حتى يكون لي هذا؟! بحسبك أن رجلاً حمل إلي منذ أيام دراهم وقال لي اصرفها إلى الفقراء فلم يكن بحضرتي في الحال أحد، فجعلتها تحت بارية من بواري الجامع إلى جنب أسطوانة عرفتها، وجلست طويلاً فلم يجئني أحد، فانصرفت إلى منزلي وبت ليلتي. فكلما كان من غد جئت إلى الأسطوانة وجعلت أصلي، فاحتف بي قوم من الفقراء فقطعت الصلاة وشلت البارية فأعطيتهم تلك الدراهم. فشنعوا علي بأن قالوا أني إذا ضربت يدي إلى التراب صار في يدي دراهم. وأخذ يعدد مثل هذا. فقام خالي وودعه ولم يعد إليه وقال: هذا منمس وسيكون له بعد هذا شأن، فما مضى إلا قليل حتى خرج من البصرة وظهر أمره [1].

هذا هو دفاع الحلاج عن نفسه، وتكفينا هنا شهادته على أنه كان مظلوماً وكان مبتلى بالدعاوى المعرضة والحيل الملفقة. أضيف إلى ذلك دفاعاً آخر رواه أبو العباس الرزاز حيث يقول: «قال لي بعض أصحابنا قلت لأبي العباس بن عطاء ما تقول في الحسين بن منصور؟ فقال: ذاك مخدوم من الجن. فلما كان بعد سنة سألت عنه فقال: ذاك من حق فقلت: قد سألتك عنه قبل هذا فقلت مخدوم من الجن، وأنت الآن تقول هذا، فقال: نعم، ليس كل من

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١١٩ ـ ١٢٠.

صحبنا يبقى معنا فيمكننا أن نشرفه على الأحوال. وسألت عنه وأنت في بدء أمرك، وأما الآن وقد تأكد الحال بيننا، فالأمر فيه ما سمعت»[1].

أما عن الكرامات التي هي من باب المغوثات وليست حيلاً، ولا من أفعال الجن والقدرة على تسخيرها، بل هي سمة من سماته، وطابع عرف به في حياته التي امتلأت حباً ووجداً وشوقاً إلى الحق. من هذه الكرامات ما ذكرناه بمناسبة تسميته بالحلاج وما وقع بينه وبين الرجل صاحب المحلج.

أضيف إلى ذلك ما ورد ذكره في كتاب «أخبار الحلاج» حيث يقول إبراهيم الحلواني: «كنت مع الحلاج وثلاثة من تلاميذه، وواسطت قافلتي من واسط إلى بغداد. وكان الحلاج يتكلم فجرى في كلامه حديث الحلاوة فقلنا: على الشيخ الحلاوة. فرفع رأسه وقال: يا من لم تصل إليه الضمائر، ولم تمسه شبه الخواطر والظنون، وهو المترائي عن كل هيكل وصورة، من غير مماسة ومزاج. وأنت المتجلي عن كل أحد، والمتجلي بالأزل والأبد. لا توجد إلا عند اليأس، ولا تظهر إلا حال الالتباس. إن كان لقربي عندك قيمة، ولإعراضي لديك عن الخلق مزية. فائتنا بحلاوة يرتضيها أصحابي. ثم مال عن الطريق مقدار ميل فرأينا هناك قطعاً من الحلاوة المتلونة. فأكلنا ولم يأكل منه. فلما استوفينا ورجعنا خطر ببالي سوء ظن بحاله، وكنت لا أقطع النظر عن ذلك المكان وحافظته أحوط ما يحافظ مثله ثم عدلت عن الطريق للطهارة وهم ذاهبون، ورجعت إلى المكان فلم أر شيئاً. فصليت ركعتين وقلت اللهم خلصني من هذه التهمة الدنيئة. فهتف بي هاتف يا هذا أكلت من الحلاوة على جبل قاف وتطلب القطع (أو الشك) ها هنا؟! أحسن همك، فما هذا الشيخ إلا ملك الدنيا والآخرة»[2].

وقيل أن علة عرضت للمقتدر بالله في جوفه، وقف نصر القشوري

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ٨ ص ١٢٠ ـ ١٢١.
(٢) أخبار الحلاج: ص ٢٢ ـ ٢٣، نشرة ماسنيون وكراوس.

الحاجب على خبرها، فوصفه له واستأذنه في إدخاله إليه فأذن له، ووضع الحلاج يده على الموضع الذي كانت العلة فيه وقرأ عليه، واتفق أن زالت العلة، ولحق والدة المقتدر بالله مثل تلك العلة، وفعل بها مثل ذلك فزال ما وجدته. فقام للحلاج بذلك سوق في الدار، وعند والدة المقتدر والخدم والحاشية [1].

وينقل إلينا المرحوم عبد الباقي سرور عن فريد الدين العطار قوله بأن الحلاج رسم على حائط السجن صورة مركب ثم أمر المسجونين بأن يركبوا فيها وأن يذكروا اسم الله سبحانه فلما فعلوا، غابوا عن الحبس ونجوا جميعاً وأعتقد من ناحيتي أن هذه القصة مبالغ فيها ولا يمكن أن تحدث على الإطلاق. بل يؤكد أيضاً أن المؤرخين قد أجمعوا أن الحلاج كان يخرج فاكهة الشتاء في الصيف، وفاكهة الصيف في الشتاء. كما تحدثوا عن قدرته على شفاء المرضى بالرقية أحياناً، وبقراءة القرآن أحياناً، بل تحدثوا عن إحيائه للموتى كما حدث لببغاء ولي عهد الخليفة العباسي [2].

وأترك للقارىء النجيب الحكم على هذه الكرامات التي رواها لنا المؤرخون، كيفما شاء. والغرض الأساسي من عرض هذه القصص والأحداث سواء ما كان منها حيلاً أو كرامات إنما هو التعرف على منزلة الحلاج بين قومه. ومقدار ما أثارته شخصيته من انقسام بين المسلمين إلى خصوم وأصدقاء مما يؤكد أهمية الحلاج في الفكر الإسلامي عامة والتصوف خاصة.

ثالثاً: الحلاج السني الموحد:

لما ارتحل والد الحلاج للعمل في منطقة النسيج الممتدة من تستر حتى واسط على الدجلة، وهي مدينة أسسها العرب، فيها نسي الحلاج الطفل لغته الفارسية تماماً، وكان معظم أهل واسط من السنيين، وعلى مذهب أحمد بن

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١٣٤.

(٢) عبد الباقي سرور: الحلاج ص ٢٠٥.

حنبل، ومركزاً لمدرسة مشهورة من القراء، فقرأ الطفل القرآن حتى سن الثانية عشرة إلى أن حفظه وصار من الحفاظ، ولما سافر إلى البصرة واستمر يعيش فيها بين أسرته عيشة الزهد المتحمس ذي النزعة السنية دائماً فكان يصوم رمضان كله دائماً[1] لما كان هذا كله، فقد ترك لنا الحلاج أقوالاً وعبارات تجعلنا ننسبه إلى هذه الطائفة التي تمثل التصوف السني الحقيقي النابع من القرآن والسنة، هؤلاء الذين بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد صانوا بها عقائدهم عن البدع، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة.

وقد حاول هؤلاء أيضاً الجمع بين الشريعة والحقيقة، والظاهر والباطن ويبدو أن الحلاج كان في المرحلة الأولى من حياته يتميز بهذه الصفة، وربما تحول عن الطريق السني لكثرة مخالطته للناس في الدول المختلفة التي قام بزيارتها ثم تحول أخيراً في المرحلة الأخيرة من حياته والتي حدثت فيها محاكمته التي انتهت بمصرعه، تحول إلى المذهب السني مرة أخرى خشية سيف الشرع أن يأخذه.

وسوف نلمح كل هذه المراحل بوضوح. بل إن محاكمة الحلاج ومصرعه أيضاً ليدلنا كل هذا على أنه كان من هؤلاء الذين قالوا بتفضيل الخلفاء الأربعة وبقية العشرة من الصحابة، وذلك حين فاض الحلاج أثناء محاكمته ومصرعه بأقوال تؤكد هذا الاتجاه عنده. ولن أتعرض لذكر هذه الأقوال في هذا الفصل، بل سأتركها إلى حين التحدث عن محاكمته ومصرعه. وأضيف إلى ذلك أن للحلاج أقوالاً مأثورة وعبارات مشهورة هي أقرب إلى التوحيد منها إلى مذهب الاتحاد والحلول الذي اتهم به زوراً وبهتاناً، بل هي إبطال للاتحاد والحلول وإبطال لما اتهم به أي وصمة الكفر والزندقة.

علينا إذن أن نتتبع أقواله، منها هذه العبارة التي تدل على اهتمامه

---

(١) دكتور عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة في الاسلام ص ٦٣ ـ ٦٥.

بالشريعة فعن إبراهيم الحلواني قال: «خدمت الحلاج عشر سنين وكنت من أقرب الناس إليه. ومن كثرة ما سمعت الناس يقعرن فيه ويقولون أنه زنديق توهمت في نفسي فاختبرته: فقلت له يوماً: يا شيخ أريد أن أعلم شيئاً من مذهب الباطن. فقال: باطن الباطل أو باطن الحق؟ فبقيت متفكراً فقال: أما باطن الحق فظاهره الشريعة، ومن يحقق في ظاهر الشريعة ينكشف له باطنها وباطنها المعرفة بالله. وأما باطن الباطل فباطنه أقبح من ظاهره، وظاهره أشنع من باطنه، فلا تشتغل به. (وربما كان يشير الحلاج هنا إلى هؤلاء الذين أسماهم فخر الدين الرازي فيما بعد باسم المباحية أو الإباحية القائلين برفع التكاليف أي إسقاطها وعدم التمسك بها).

ثم يواصل الحلاج حديثه قائلاً:

يا بني أذكر لك شيئاً من تحقيقي في ظاهر الشريعة: ما تمذهب بمذهب أحد من الأئمة جملة، وإنما أخذت من كل مذهب أصعبه وأشده وأنا الآن على ذلك والحلاج هنا يتجنب انتقاد التسميات المميزة بين المذاهب الدينية الفقهية. فهو لا يريد الجمود عند مذهب واحد بعينه، بل يأخذ من الإسلام ككل. وهذا الإتجاه الفريد ـ الذي لا نراه على الإطلاق عند أحد من مفكري الإسلام ـ سوف يصبح نقطة تحول خطير في حياة الحلاج الروحية وبخاصة فيما يتعلق بالأديان السماوية كلها اليهودية والمسيحية والإسلام. فسوف تصبح هذه الأديان بل والديانات الأخرى تؤدي وظيفة واحدة في نظره ولا فروق حقيقية بينها. وهذا ما جعله ينظر لأشكال الشعائر وضروبها على أنها ليست إلا وسائط يجب تجاوزها إلى الحقيقة الإلهية التي تنطوي عليها ويريد بالناس العود إلى الأساس الأول مصدر الأفكار العليا ومصدر كل فهم أي «الصيهور»، وما صليت صلاة الفرض قط إلا وقد اغتسلت أولاً ثم توضأت لها، وها أنا ابن سبعين سنة وفي خمسين سنة صليت صلاة ألفي سنة، كل صلاة قضاء لما قبلها [1].

---

(١) أخبار الحلاج: ص ١٩ ـ ٢٠.

فإلى عبارات التوحيد إذن، التي أكثر من ذكرها الحلاج والتي حفظها لنا كتاب الطبقات ومؤرخو التصوف وبخاصة أصحاب المذهب السني فعن ابن الحداد المصري قال: «خرجت في ليلة مقمرة إلى قبر أحمد بن حنبل رحمه الله، ورأيت هناك من بعيد رجلاً قائمًا مستقبلاً القبلة. فدنوت منه من غير أن يعلم فإذا هو الحسين بن منصور وهو يبكي ويقول: يا من أسكرني بحبه، وحيرني في ميادين قربه، أنت المنفرد بالقدم، والمتوحد بالقيام على مقعد الصدق، قيامك بالعدل لا بالاعتدال، وبعدك بالعزل لا بالاعتزال، وحضورك بالعلم لا بالانتقال (وهذه العبارات أشد ما تكون التصاقاً بالتصوف السني والتوحيد الحقيقي الذي يذهب إلى أن حضور الله ومشاهدته لا عن رؤية حسية مادية كما يقول المشبهة والمجسمة بل عن علم ويقين فقط كالذي نراه عند من سبق الحلاج من صوفيـة من أمثال (السري السقطي وأبي القاسم الجنيد وأبي سعيد الخراز)، وغيبتك بالاحتجاب لا بالارتحال. فلا شيء فوقك فيظلك، ولا شيء تحتك فيقلك، ولا أمامك شيء فيحدك. ولا وراءك شيء فيدركك. أسألك بحرمة هذه الترب المقبولة والمراتب المسؤولة، أن لا تردني إلى عبد ما اختطفتني مني (وهو مقام الفناء التام ولا يصل إليه إلا من أحب الله وأحبه فأصبح ولياً من أوليائه الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، ولا يكون هذا التقرب إلا بالنوافل التي أكثر منها الحلاج). ولا تريني نفسي بعدما حجبتها عني، وأكثر أعدائي في بلادك والقائمين لقتلي من عبادك. فلما أحس بي التفت وضحك في وجهي ورجع وقال لي: يا أبـا الحسن، هذا الذي أنا في أول مقام المريدين. فقلت تعجباً. ما تقول يا شيخ! إن كان هذا أول مقـام المريدين فما مقام من هو فوق ذلك؟! قال: كذبت هو أول مقام المسلمين، لا بل كذبت هو أول مقام الكافرين. ثم زعق ثلاث زعقات وسقط وسال الدم من حلقه: (وهذا ما يعرف عند أصحاب الطرق الصوفية «بالصعقة» التي تحدث كثيراً في حلقات الذكر ويخرج الزبد من أفواه الذاكرين) وأشار إلي بكفه أن أذهب، فذهبت وتركته. فلما أصبحت رأيته في جامع المنصور فأخذ

بيدي ومال بي إلى زاوية وقال: بالله عليك لا تعلم أحـداً بما رأيت مني البارحة [1].

وقد أشار القشيري المعروف باتجاهه السني، إلى تزكيته حيث ذكر عقيدته مع عقائد أهل السنة أول الرسالة فتحاً لباب حسن الظن به فأورد قول الحلاج وهو أكبر نص يكتب لصوفي في الرسالة: «ألزم الكل الحدث لأن القدم له. فالذي بالجسم ظهوره فالعرض يلزمه، والذي بالأداة اجتماعه فقواه تمسكه، والذي يؤلفه وقت يفرقه وقت، والذي يقيمه غيره فالضرورة تمسه، والذي الوهم يظفر به فالتصوير يرتقي إليه. ومن أواه محل أدركه أين، ومن كان له جنس طالبه مكيف. إنه تعالى لا يظله فوق ولا يقله تحت، ولا يقابله حد، ولا يزاحمه عند، ولا يأخذه خلف، ولا يحده أمام، ولم يظهره قبل، ولم ينفه بعد، ولم يجمعه كل، ولم يوجده كان، ولم يفقده ليس. وصفه لا صفة له، وفعله لا علة له، وكونه لا أمد له، تنزه عن أحوال خلقه، ليس له من خلقه مزاج (وذلك دحض وهدم لمن اتهمه بمذهب الحلول)، ولا في فعله علاج (أي مباشرة بآلة أو نحوها كمعين وظهير، قال تعالى: ﴿وما لهم من ظهير﴾..) باينهم بقدمه كما باينوه بحدوثهم (وفي ذلك إبطال لمذهب الاتحاد والحلول مرة أخرى). إن قلت متى تسد سبق الوقت كونه، وإن قلت هو فالهاء والواو خلقه، وإن قلت أين فقد تقدم المكان وجوده. فالحروف آياته، ووجوده إثباته (أي أن الله سبحانه وتعالى ليس في حاجة إلى دليل لإثباته، فوجود الله دليل عليه وإثبات له، فوجوده فوق كل الشبهات، ولا تطمع العقول في محاولة البرهنة عليه، وهذه نظرة صوفية قلبية ذوقية كشفية، وليس مذهباً عقلياً منطقياً يحتاج إلى مقدمات ونتائج. فمعرفة الله معرفة مباشرة تقذف في القلب قذفاً) ومعرفته توحيده، وتوحيده تمييزه من خلقه. ما تصور في الأوهام فهو بخلافه، كيف يحل به ما منه بدأ، أو يعود إليه ما هو أنشأه، لا تماقله العيون، ولا تقابله الظنون، قربه كرامته، وبعده إهانته. علوه من غير توقل

(١) أخبار الحلاج: ص ١٧ ـ ١٨.

(أي من غير مكان)، ومجيئه من غير تنقل «هو الأول والآخر والظاهر والباطن» القريب البعيد (أي القريب بكرمه البعيد بإهانته) الذي ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾[1].

فيكفينا الإستشهاد بهذا النص السابق الذي جمع كل معاني التوحيد لندفع به كل ما نسب إلى الحلاج من كفر وزندقة واتحاد وحلول هو أبعد ما يكون عن التمسك به. وهذا ما يؤكده أيضاً قول أحمد بن أبي الفتح البيضاوي «سمعت الحلاج يملي على بعض تلامذته: إن الله تبارك وتعالى وله الحمد، ذات واحد قائم بنفسه، منفرد عن غيره بقدمه، متوحد عمن سواه بربوبيته، لا يمازجه شيء، ولا يخالطه غير، ولا يحويه مكان، ولا يدركه زمان، ولا تقدره فكرة، ولا تصوره خطرة، ولا تدركه نظرة، ولا تعتريه فترة، ثم طاب وقته وأنشأ يقول:

جنوني لك تقديس	وظني فيك تهويس
وقد حيرني حب	وطرف فيه تقويس
وقد دل دليل الحب	أن القرب تلبيس

ثم قال: يا ولدي، صن قلبك عن فكره، ولسانك عن ذكره، واستعملها بإدامة شكره، فإن الفكرة في ذاته، والخطرة في صفاته، والنطق في إثباته من الذنب العظيم والتكبر الكبير»[2].

والعبارة التي أسوقها مباشرة هي فيصل التفرقة فيما يقال بأن اللاهوت يحل في الناسوت أو الناسوت في اللاهوت، أي ما يسميه البعض نظرية الحلول عند الحلاج التي تنفيها هذه العبارة نفياً قاطعاً. فقد ذكر أحمد بن فاتك عن الحلاج قوله: «من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية، أو البشرية بالإلهية فقد

(١) القشيري: الرسالة ص، العروسي: نتائج الأفكار جـ ١ ص ٤٥ ـ ٤٨.
(٢) أخبار الحلاج: ص ٢٩ ـ ٣٠.

كفر. فإن الله تعالى قد تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق، وصفاتهم، فلا يشبههم بوجه من الوجوه، ولا يشبهونه بشيء من الأشياء وكيف يتصور الشبه بين القديم والمحدث ومن زعم أن الباري في مكان أو على مكان، أو متصل بمكان، ويتصور على الضمير، أو يتخايل في الأوهام، أو يدخل تحت الصفة والنعت فقد أشرك» [1].

وقال الحلاج السني أيضاً: «صفات البشرية لسان الحجة على ثبوت صفات الصمدية، وصفات الصمدية لسان الإشارة إلى فناء صفات البشرية. وهما طريقان إلى معرفة الأصل الذي هو قوام التوحيد» [2] ومعنى ذلك أن كا ما يخطر في الذهن أو ما يظهر للحس من صفات الإنسان فالله على خلاف ذلك. فالله له الصفات والنعوت الكاملة اللانهائية، والإنسان له الصفات والنعوت الناقصة الفانية، فالتوحيد هو أن لا نقيم موازنة على الإطلاق بين الله والإنسان.

وتتمة للإتجاه السني الذي يظهر بوضوح تام في المراحل الأولى من حياة الحلاج نجد عنده محاولة للجمع بين اتباع التنزيل والزهد في الحياة ومحبة الله الداخلتان في التصوف كأساس له. فالحلاج هنا يدخل البيت من بابه، فليس هناك باطن بدون ظاهر، ولا حقيقة بدون شريعة. فقد أدرك الحلاج أنه لا سبيل على الإطلاق إلى إسقاط التكاليف كما تدعي فرقة الإباحية التي انتقدها الحلاج سابقاً وهكذا يأخذ صاحب الشطحات الصوفية والثائر الروحي في الإسلام على عاتقه مسؤولية تأسيس الحياة الروحية على الكتاب والسنة تأكيداً للآية **﴿وائتوا البيوت من أبوابها﴾**.

حينئذ يقول الحلاج: «علم الأولين والآخرين مرجعه إلى أربع كلمات: حب الجليل، وبغض القليل، واتباع التنزيل، وخوف التحويل» ولابن كثير تعليق على هذا القول ينفي فيه اتباع الحلاج لأوامر الشريعة. بل إنه تحول إلى

---

(١) أخبار الحلاج: ص ٤٧.
(٢) المصدر السابق: ص ٤٩.

الضلالة والبدعة. فيذهب إلى أن الحلاج قد أخطأ في المقامين الأخيرين، فلم يتبع التنزيل، ولم يبق على الاستقامة بل تحول عنها إلى الاعوجاج والبدعة والضلالة (١).

ونمضي الآن إلى موقف جدير بالنظر والإعتبار، وهو موقف الحلاج من المعتزلة وآرائهم في الله وصفاته وعلاقة ذلك أيضاً بأفعال العباد وخلقهم لها. فمما اتفق عليه المعتزلة جميعهم نفيهم صفات الباري جل جلاله حتى قالوا: إنه ليس له سبحانه علم، ولا قدرة، ولا حياة، ولا سمع، ولا بصر، ولا بقاء، وأنه لم يكن في الأزل كلام، ولا إرادة، ولم يكن له في الأزل اسم، ولا صفة. لأن الصفة عندهم هو وصف الواصف، ولم يكن في الأزل واصف. ومما اتفقوا عليه قولهم: إن أفعال العباد مخلوقة لهم، وأن كل واحد مهم ومن جملة الحيوانات خالق خلق أفعالهم. وليس الباري خالقاً لأفعالهم ولا قادراً على شيء من أعمالهم، وإنه قط لا يقدر على شيء مما يفعله الحيوانات كلها، فاثبتوا خالقين لا يحصون ولا يحصرون (٢).

وما يهمنا من آراء المعتزلة هنا هو قدرة الإنسان على الفعل، فالإنسان عند أبي الهذيل العلاف قادر على الفعل، ولا سلطان لقدرة أخرى عليه. إن الإنسان لا يدخل الله في أفعاله، ولا يرغمه عليها، فالإنسان مختار لأفعاله. بل إن الإنسان أيضاً في نطاق المعرفة يعتمد على فكرة التولد التي تقرر حرية الإرادة الإنسانية وهي تتمشى مع تقريرهم بأن ليس لله قدرة فاعلة فيما للعبد فيه فعل. وبهذا نفوا عن الله القدير العلم القديم والقدرة القديمة.

وهنا نعرض لهذا الحوار الذي وقع بين الحلاج ورجل من أصحاب أبي علي الجبائي المعتزلي، فيقول الحلاج الصوفي لهذا الرجل: لما كان الله تعالى

---

(١) ابن كثير: البداية والنهاية جـ ١١ ص ١٣٥.
(٢) الاسفراييني: التبصير في الدين ص ٣٧ ـ ٣٨.

أوجد الأجسام بلا علة، كذلك أوجد فيها صفاتها بلا علة، وكما لا يملك العبد أصل فعله. كذلك لا يملك فعله[1].

فهل كان الحلاج هنا يتفق مع المعتزلة ـ على حد قول أحد المستشرقين ـ في وجه من الوجوه، ثم يختلف عنهم في وجه آخر. أم أنه كان يحاول أن يرد عليهم بمقالهم، وهو موقف كثير من المتكلمين عند نقضهم لمذهب من المذاهب حين يردون على الخصم، أي أنه يرد بهم عليهم؟ إن آدم متز يرى أن طريقة الحلاج هي من كل وجوهها طريقة المعتزلة، فقد أخذ عنهم ـ على حد قوله ـ فكـرة تنزيـه الذات الإلهيـة عن جميع الصفـات الإنسانيـة وجميع صفـات الحوادث يضاف إلى ذلك قول متز في الحلاج أيضاً أنه أخذ عن المعتزلة تسمية الذات الإلهية باسم الحق، وتلك الفكرة هي آخر ما يصل إلـيها الإنسان بطريق التنزيه[2].

ولكنني أقول أن الحلاج كان أقرب إلى أهل السنة منه إلى المعتزلـة، وخاصة في موقفه الأخير الذي رأيناه في المعتزلة. فأهـل السنة ـ وبخـاصة الأشاعرة ـ لم يقبلوا فكرة التولد عند أبي الهذيل المعتزلي، وأنكروا السبب الذي أورده المعتزلة لإثبات فكرتهم عن التولد وهي حرية الإرادة الإنسانية. وذلك لأن الله عند الأشاعرة هو الفاعل على الحقيقـة، خلق الله الأفعال واكتسبها الإنسان من هذا الخلق، فإذا قذف الإنسان بالسهم لم يكن هو الفاعل على الحقيقة، وإنما الفاعل هو الله، فالعلة ليست هي المؤثرة بذاتها.

من كل ما سبق يتبين لنا مذهب الحلاج في التوحيد. وهو أن الذات الإلهية وراء الإدراك، وفوق التصور، لا ينالها البصر، ولا يدركها الفكر، وكل ما يصف الناس به ربهم، فإنما يصفون به أنفسهم. وهذا الوجود الظاهر للعالم متصل بالله اتصالاً يجعل إدراكه بغير إدراك الله متعذراً! فيقول الحلاج: ما انفصلت البشرية عنه ولا اتصلت به[3].

(١) السلمي: طبقات الصوفية ص ٣١٢، أخبار الحلاج: ص ١١٧.
(٢) آدم متز: الحضارة الاسلامية جـ ٢ ص ٤٠.
(٣) السلمي: طبقات الصوفية ص ٣١١.

والله سبحانه ليس في العالم، ولا العالم خلو منه. ليس محدوداً فيه وليس خارجه. فما العالم، إلا تجليه، فهو في كل مكان، وليس في مكان، في كل جهةوليس له جهة. وأصدق تعبير عند الحلاج يؤكد هذا الاتجاه الصوفي السني عنده هو قوله بأن النقطة أصل كل خط. والخط كله نقط مجتمعة، فلا غنى للخط عن النقطة، ولا للنقطة عن الخط، وكل خط مستقيم أو منحرف فهو متحرك عن النقطة بعينها. وكل ما يقع عليه بصر أحد فهو نقطة بين نقطتين. وهذا دليل على تجلي الحق من كل ما يشاهد، وترائيه عن كل ما يعاين من هذا قال الحلاج: «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه» (١).

وختاماً لهذا الاتجاه الذي نراه بوضوح وبتكرار عند الحلاج، يجدر أن نشير إلى هذه الأبيات التي تركها حين يقول:

هذا وجودي وتصريحي ومعتقدي   هذا توحيد توحيدي وإيماني
هذا عبارة أهل الانفراد به   ذوي المعاني في سر وإعلان
هذا وجود وجود الواجدين له   بني التجانس أصحابي وخلاني (٢)

وقد وردت هذه الأبيات في طبقات الشعراني لتعبر عن الاتجاه السني عند الحلاج أصدق تعبير حيث يقول:

كان الدليل له منه إليه به   حقاً وجدناه في علم وفرقان
هذا وجودي وتصريحي ومعتقدي   هذا توحد توحيدي وإيماني
لا يستدل على الباري بصنعته   وأنتم حدث بني عن أزماني (٣)

والحلاج يشير في البيت الأخير إلى دليل المتكلمين الذي يحدثنا عنه المؤرخون الذي يذهب إلى إثبات وجود الخالق عن طريق المخلوقات، والقديم

(١) أخبار الحلاج: ص ١٦.
(٢) عبد الباقي سرور: الحلاج ص ٢٥٣.
(٣) الشعراني: الطبقات جـ ١ ص ٩٣.

عن طريق المحدثات، والصانع عن طريق المصنوعات، ويحسن بنا أن نسميه الدليل الكوني أو الكوزمولوجي. والحلاج يسمو على هذا الدليل العقلي الحسي، وذلك لأنه يرى الله رؤية قلبية. ويستدل على الله به، فالله ـ عند الحلاج ـ ليس في حاجة إلى دليل عقلي أو حسي. فالدليل له ومنه وإليه وبه، فهو دليل على نفسه. وهو طريق صوفي شهودي ذوقي لا يرقى إليه إلا كل من جاهد واجتهد في الوصول إلى المحبة الإلهية مقصد كل عارف بالله.

ويؤكد هذا كله قول الحلاج: «الحق هو المقصود إليه بالعبارات، والمصمود إليه بالطاعات. لا يشهد بغيره، ولا يدرك بسواه. بروائح مراعاته تقوم الصفات، وبالجمع إليه تدرك الراحات»[1].

(١) السلمي: طبقات الصوفية ص ٣١٠.

رابعاً: مع الحلاج في:

الفناء والإتحاد، والحلول ووحدة الوجود:

إن هذا الموضوع هو الذي يحدد لنا ملامح الطريق الروحي عند الحلاج، وهو الذي يعطينا فكرة واضحة عن موقف الحلاج الحقيقي من النظريات الصوفية سواء منها ما يتفق مع الدين والشرع، أو ما يوافق الكفر والإلحاد والزندقة. وفي هذا الموضوع سوف نرى هل نستطيع أن نقذف بالحلاج خارج أسوار الإسلام ونستغني عنه، أم أنه يجب علينا أن نحافظ عليه كمفكر مسلم يمثل دوراً هاماً من أدوار الحياة الروحية في الإسلام.

وهنا تظهر طائفتان: طائفة حاقدة ناقدة تتعامى عن حقيقة التصوف عند الحلاج. وطائفة أخرى تحاول أن تكون منصفة للحلاج وتلتمس له العذر في شطحاته الصوفية.

نستهل إذن، هذا الاتجاه بما ذكره ابن كثير عن سفيان بن عيينة حين قال: «من فسد من علمائنا كان فيه شبه من اليهود، ومن فسد من عبادنا كان فيه شبه من النصارى. ولهذا دخل على الحلاج الحلول والاتحاد، فصار من أهل الانحلال والانحراف» وهذه العبارة ـ رغم ما فيها من اتجاه خاص ـ تلخص لنا موقف الفقهاء من مسألة الحلول والاتحاد. فهي في نظرهم تدل على الانحلال والانحراف والكفر والزندقة وأنها ليست من المسائل التي تحض عليها التعاليم الإسلامية الحقة. ولهذا حاول بعض أعداء الحلاج أن ينسبوه إلى القول بالحلول والاتحاد وأيضاً القول بأخطر من ذلك أي وحدة الوجود. واستشهدوا بكثير من أقواله وأشعاره، يدل ظاهرها على هذه التهمة.

وقد أخذ الحلاج بهذه التهمة، إلى جانب أسباب أخرى سنذكرها في حينها، فكان مصرعه الذي يمثل جانباً هاماً من تاريخ الحلاج. هنا حاول بعض من وقفوا مع الحلاج في عصره وبعده، أن يخففوا من غلواء هـذه

التهمة، فنسبوا كل شطحاته إلى نوع من الوجد وحب الله والفناء فيه. وفرق كبير بين نظرية في الفناء تؤدي إلى وحدة الشهود التي هي غرض كل صوفي عارف بالله لا يشهد في الوجود إلا لله، وبين نظرية في الاتحاد التي هي غرض كل صوفي عارف بالله لا يشهد في الوجود إلا لله، وبين نظرية في الاتحاد والحلول تؤدي إلى القول حتماً بوحدة الوجود وهي نظرية فلسفية عقلية تلغي الثنائية بين الحق والخلق، وبين الله والعالم، وتجعل الوجود واحداً لا فرق فيه بين العالم العلوي والعالم السفلي.

خلاصة القول أن تاريخ الحلاج - ولا يزال - من الأمور التي يصعب القطع فيها برأي نهائي يرجح إحدى الكفتين على الأخرى. ولهذا وجب علينا أن نعرض للإتجاهين، وسنرى كفة أي منهما يكون لها الرجحان.

قال البغدادي صاحب كتاب «الفرق بين الفرق» في ذكر أصناف الحلولية وبيان خروجها عن الفرق الإسلامية، أن الحلاجية المنسوبين إلى أبي المغيث الحسين بن منصور المعروف بالحلاج الذي كانت عباراته من الجنس الذي تسميه الصوفية الشطح وهو الذي يحتمل معنيين: أحدهما حسن محمود، والآخر قبيح مذموم.

وذهب البغدادي إلى أن المتكلمين قد اختلفوا فيه، فأكثرهم على تكفيره وأنه كان على مذهب الحلولية، وكان القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الأشعري (ويقصد به الباقلاني ت ٤٠٣ هـ) نسبة إلى معاطاة الحيل والمخاريق وذكر في كتابه الذي أبان فيه عجز المعتزلة عن تصحيح دلائل النبوة على أصولهم، ذكر مخاريق الحلاج ووجوه حيله. والذين نسبوه إلى الكفر وإلى دين الحلولية حكوا عليه أنه قال: «من هذب نفسه في الطاعة وصبر على اللذات والشهوات إرتقى إلى مقام المقربين. ثم لا يزال يصفو ويرتقي درجات المصافاة حتى يصفو عن البشرية. فإذا لم يبق فيه من البشرية حظ حل فيه روح الإله الذي حل في عيسى بن مريم.

ولم يرد حينئذ شيئاً إلا كان كما أراد «وكان جميع فعله فعل الله تعالى».

وزعموا أن الحلاج ادعى لنفسه هذه المرتبة. وذكر أنه ظفروا بكتب له إلى أتباعه عنوانها: «من الهوهو رب الأرباب المتصور في كل صورة إلى عبده فلان». فظفروا بكتب أتباعه إليه وفيها: «يا ذات الذات ومنتهى غاية الشهوات، نشهد إنك المتصور في كل زمان بصورة. وفي زماننا هذا بصورة الحسين بن منصور. ونحن نستجيرك ونرجو رحمتك يا علام الغيوب»[1] وكذلك اختلف فيه كل من الفقهاء والصوفية.

ويذكر ابن حجر العسقلاني أن رجلاً كان معه مخلاة لا يفارقها بالليل ولا بالنهار، ففتشوا المخلاة فوجدوا فيها كتاباً للحلاج كان عنوانه: «من الرحمن الرحيم إلى فلان بن فلان» فوجه إلى بغداد. فأحضر وعرض عليه فقال: «هذا خطي وأنا كتبته» فقالوا له: «كنت تدعي النبوة فصرت تدعي الربوبية فقال: ما أدعي الربوبية ولكن هذا عين الجمع، هل الفاعل إلا الله وأنا واليد آلة» هذه العبارة هي تلخيص للطريق الروحي وهي معتقد كل صوفي سني حين يؤمن كل عارف بالله أن الله هو الفاعل على الحقيقة وأنه السبب الوحيد الفعال في العالم، وهو هنا يعبر عن مقام فناء الفناء مقام الجمع الذي تحدث عنه من قبل أبو القاسم الجنيد سيد طائفة الصوفية.

ولكن العسقلاني يرى أن من يتعصب للحلاج لا يقول إلا بقوله الذي ذكر أنه عين الجمع. فهذا هو قول أهل الوحدة المطلقة، ولهذا نرى ابن عربي صاحب النصوص يعظمه ويقع في الجنيد[2].

والمسألة الخطيرة التي يجب أن نناقشها هنا هي: هل الحلاج يدعي النبوة أو الربوبية حقاً؟ إن القصة التي أسوقها الآن هي التي توضح لنا حقيقة الموقف فقد قيل أن الحسين بن منصور لما قدم بغداد يدعو، استغوى كثيراً من الناس والرؤساء، وكان طعمه في الرافضة أقوى لدخوله من طريقهم. فراسل أبا سهل بن نوبخت يستغويه، وكان أبو سهل من بينهم مثقفاً فهماً فطناً. فقال

---

(١) أبو منصور بن طاهر البغدادي: الفرق بين الفرق ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٢) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان جـ ٢ ص ٣١٤ ـ ٣١٥.

أبو سهل لرسوله: هذه المعجزات التي يظهرها قد تأتي فيها الحيل، ولكن أنا رجل غزل، ولا لذة لي أكبر من النساء وخلوتي بهن، وأنا مبتلى بالصلع حتى أني أطول قعفي وآخذ به إلى جبيني وأشده بالعمامة وأحتال فيه بحيل، ومبتلى بالخضاب لستر المشيب. فإن جعل لي شعراً ورد لحيتي سوداء بلا خضاب آمنت بما يدعوني إليه كائناً ما كان. إن شاء قلت أنه باب الإمام، وإن شاء الإمام، وإن شاء قلت أنه النبي، وإن شاء قلت أنه الله! فلما سمع الحلاج جوابه أيس منه وكف عنه (١).

وقد أورد لنا ابن كثير أشعاراً كثيرة للحلاج يدل ظاهرها على أنه كان يؤمن بالحلول. فمن ذلك قول الحلاج:

جبلت روحك في روحي كما ... يجبل العنبر بالمسك الفنق

فإذا مسك شيء مسني ... فإذا أنت أنا لا نفترق (٢)

وقوله أيضاً:

مزجت روحك في روحي كما ... تمزج الخمرة بالماء الزلال

فإذا مسك شيء مسني ... فإذا أنت أنا في كل حال (٣)

ومن الغريب حقاً أن يسوق لنا ابن كثير أبياتاً للحلاج هي نفسها موجودة عند أبي القاسم الجنيد حين كان يتحدث عن مقام الجمع والتفرقة. ولكنها للأسف - تنسب هنا إلى الحلاج لتكون بمثابة تهمة توجه إليه على أنه حلولي وهذه الأبيات هي كما ذكرها أيضاً الطوسي والخطيب البغدادي:

قد تحققتك في سري ... فخاطبك لساني

فاجتمعنا لمعان ... وافترقنا لمعان

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١٢٤ - ١٢٥.

(٢-٣) ابن كثير: البداية والنهاية جـ ١١ ص ١٣٣، ديوان الحلاج ص ٧٧، ٨٢.

إن يكن غيبك التعظيم عن لحظ العيان
فلقد صيرك الوجد من الأحشاء دان[1]

وبعد أن عرضنا لبعض هذه الأقوال والأشعار التي تشير - على حد قول المؤرخين - إلى شبهات الاتحاد والحلول، علينا أن نقول: أن تهمة القول بالاتحاد أكثر شناعة وألصق بالكفر والزندقة من شبهة الحلول. بقي إذن تهمة ثالثة لم يسلم الحلاج من الانتساب إليها، تشبه تهمة الاتحاد، ألا وهي القول بوحدة الوجود. فهل هناك من الأقوال التي تدل على اعتناقه هذه النظرية كما نجدها عند ابن عربي؟

قال الحلاج في الطواسين: «تجلى الحق لنفسه في الأزل، قبل أن يخلق الخلق وقبل أن يعلم الخلق. وجرى له في حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف. وشاهد سبوحات ذاته في ذاته. وفي الأزل حيث كان الحق ولا شيء معه نظر إلى ذاته فأحبها، وأثنى على نفسه، فكان هذا تجلياً لذاته في ذاته في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد. وكانت هذه المحبة علة الوجود والسبب في الكثرة الوجودية (وربما كان سبب هذا القول عند الحلاج هو الحديث القدسي الذي يقول فيه الرب تعالى: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق فبه عرفوني») ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلاً في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها، فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه، وهي آدم الذي جعله الله على صورته أبد الدهر. ولما خلق الله آدم على هذا النحو عظمه ومجده واختاره لنفسه. وكان حيث ظهور الحق في صورته فيه وبه، هو هو.

---

(1) ابن كثير: البداية والنهاية جـ ١١ ص ١٣٣، الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١١٥ - ١١٦، السراج الطوسي: اللمع ص ٢٨٣.

سبحــان من أظهـر نــاسـوتـه سـر سنـا لاهـوتـه الثـاقب
ثـم بـدا لخـلقـه ظـاهـراً في صـورة الآكـل والشـارب
حـتى لـقـد عـاينـه خـلقـه كلحـظة الحاجب بـالحـاجب[1]

وإننا لنرى في هذا النص الهام نظرية في الخلافة The Vicegerent وأيضاً نظرية في المحبة وهو المبدأ الإلهي الساري في الوجود، وقد أشار القرآن إلى منزلة آدم بين المخلوقات جميعاً، وكيف جعله الله خليفة له على الأرض، وكيف أمر الملائكة بالسجود لآدم، كل هذا إنما يشير إلى سر عظمة الإنسان التي تحدث عنها الحلاج بأسلوب روحاني شفاف. إذن هذه النظرية لا يمكن أن تنسب إلى وحدة الوجود كما هي موجودة عند ابن عربي، وقد أخطأ المرحوم الأستاذ أحمد أمين حين ظن ذلك. ودليلي على ذلك أن أبا حامد الغزالي المعروف بحجة الإسلام قد أفاض القول في شرح حقيقة الإنسان بناء على حديث نبوي شريف مشهور وهو أن الله خلق آدم على صورته، فهذا الحديث يؤدي إلى ضرورة معرفة النفس وقواها وبيان العوالم وأنها على مضاهاتها، ومعناه أن الله خلق الإنسان خلقة على شبه العالم.

ويؤكد الغزالي أن الرحمة الإلهية قد جعلت عالم الشهادة وهو العالم الحسي على موازنة عالم الملكوت وهو عالم الغيب. فما من شيء في هذا العالم إلا وهو مثال لشيء من ذلك العالم. وربما كان الشيء الواحد مثالاً لأشياء من عالم الملكوت. وربما كان الشيء الواحد من الملكوت أمثلة كثيرة من عالم الشهادة وهذا لا يمكن أن يقال أنه يؤدي إلى نظرية وحدة الوجود على الإطلاق، فالغزالي يؤكد أن الغرض من المشابهة بين العالمين هو إدراك أن عالم الشهادة هو مثال العالم العلوي أي عالم الملكوت وذلك لأن المسبب لا يخلو عن موازاة السبب ومحاكاته نوعاً من المحاكاة على قرب أو على بعد، ومن اطلع على كنه

---

(١) احمد أمين: ظهر إسلام جـ ٢ ص ٧٨.

حقيقته انكشف له حقائق أمثلة القرآن على يسر[1] وقد سئل أبو عبد الله بن خفيف عن معنى الأبيات التي وردت في النص السابق فقال: «على قائلها لعنة الله. فقالوا: هذا الحسين بن منصور. فقال: إن كان هذا اعتقاده فهو كافر. إلا أنه لم يصح أنه له، ربما يكون مقولاً عليه»[2].

ولقد ذهب «الفرد فون كريمر» إلى القول بأن التصوف الإسلامي قد تحول في نهاية القرن الثالث الهجري (أي عصر أبي يزيد البسطامي والجنيد والحلاج) إلى حركة دينية انصبغت بصبغة وحدة الوجود التي تغلغلت فيه وأصبحت من مقومات في العصور التالية. ولكن من المبالغة التي لا مبرر لها أن نذهب إلى ما ذهب إليه هذا المستشرق. وذلك لأن الأقوال المأثورة عن أبي يزيد البسطامي والحلاج، بل وعن ابن الفارض المعاصر لابن عربي، ليست دليلاً على اعتقادهم في وحدة الوجود، بل على أنهم كانوا رجالاً فنوا في حبهم لله عن أنفسهم وعن كل ما سوى الله، فلم يشاهدوا في الوجود غيره. وهذه هي وحدة شهود، لا وحدة وجود. وفرق بين فيض العاطفة وشطحات الجذب وبين نظرية فلسفية في الإلهيات، أي فرق بين الحلاج الذي صاح في حالة من أحوال جذبه بقوله: «أنا الحق» وبين ابن عربي الذي يقول في صراحة لا مواربة فيها ولا لبس، ومعبراً لا عن وحدته هو بالذات الإلهية ولا عن فنائه، بل عن وحدة الحق والخلق.

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بهذا الوجه فاذكروا
جمع وفرق فإن العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقى ولا تذر

بل على افتراض أن «أنا الحق» التي نطق بها الحلاج لم تكن صرخة جذب ولا كلمة شطح، وإنما كانت ـ كما يقول نيكلسون ـ تعبيراً عن نظرية كاملة في ثنائية الطبيعة الإنسانية المؤلفة من اللاهوت والناسوت، فإن أقصى ما يمكن أن

---

(١) الغزالي: مشكاة الأنوار ص ١٢٨ ـ ١٢٩.
(٢) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١٢٩.

نصف به هـذه النظرية هو أنها نظرية في الحلول، لا في الإتحاد ولا في وحدة الوجود على حد قول أستاذي الجليل المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي [1].

ولقد تعرض نيكلسون ـ المستشرق الإنكليزي ـ لقول الحلاج «أنا الحق» وحاول تفسيره بما يتفق مع آرائه وآراء المستشرقين الآخـرين التي عرضنا لها وفهمنا منها بعض أغراضهم حيث يقول: أما كلمة «الحق» فيستعملها الصوفية عادة للدلالة على الخالق في مقابلة كلمة «الخلق» التي يراد بها المخلوقات أو العالم فقولـه: «أنا الحق» معنـاه أنا الحق الخـالق: أي «Je suis la vérité créatrice» كما يؤولها ماسنيون ويصف الحلاج ـ كما يقول ماسنيون ـ «الألوهية بالتجريد والتنزيه، ولكن لم يخطر بباله مطلقاً أن معرفة الله المنزه شيء في غير مقدور الإنسان. وذلك لأنه يرى أن الرجل المتأله يجد في نفسه بعد تصفيتها بأنواع الرياضة والمجاهدة والزهد، حقيقة الصورة الإلهية التي طبعها الله فيه» لأن الله خلق الإنسان على صورته. وهكذا يتخذ الحلاج من العبارة القديمة المأثورة عن اليهودية والمسيحية، وهي قولهم إن الله خلق آدم على صورته، أساساً لنظرية في خلق العالم، ولنظرية مكملة لها في تأليه الإنسان [2]. وقد أوردنا ذلك سابقاً في معرض المقارنة بين الحلاج والغزالي والتي اعتبر البعض أن الحلاج قد نادى بنظرية وحدة الوجود.

ولما كان الحلاج قد أثار اهتمام المسلمين جميعاً في شتى الأماكن والعصور، فقد حاول جمهور الصوفية المتأخرين تمجيده والإشادة بذكره، لأنه كان في نظرهم للشهيد الذي لقي حتفه من أجل إباحته بسر ربه، ولم يستخدم التقية مبدأ لحياته على حد قول صاحبه أبي بكر الشبلي. وهم ينكرون أيضاً أنه قال بالحلول، ويؤولون قوله: «أنا الحق» وغيره تـأويلاً يتفق وعقيـدة التوحيـد الإسلامية. أي أنهم يصبغون نظريته بصبغة أهل السنة من هؤلاء الصوفية ومن أشهرهم، الغزالي. فيكفينا هنا أن يدافع الغزالي ـ وهو أشهر مفكري

---

(١) ابن عربي: نصوص الحكم جـ ١ ص ٢٥، تعليق د. عفيفي.

(٢) نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

الإسلام والذي أجمع المسلمون على أنه حجة الإسلام - عن الحلاج ويعتذر عن بعض إطلاقاته. فيقول إبن خلكان:

«رأيت في كتاب «مشكلة الأنوار» لأبي حامد الغزالي فصلاً طويلاً في حاله (أي الحلاج) وقد اعتذر عن الألفاظ التي كانت تصدر عنه مثل قوله «أنا الحق» وقوله «ما في الجبة إلا الله» - وهذه الإطلاقات التي ينبو السمع عنها وعن ذكرها وحملها كلها على محامل حسنة، وأولها وقال: «هذا من فرط المحبة وشدة الوجد» [1].

فإلى الغزالي في كتابه «مشكاة الأنوار» لنستوضح رأيه، ولنقف على دفاعه عن الحلاج وقوفاً كاملاً، ونعتمد عليه ضد أعداء الحلاج، نستخدم هذا الدفاع سلاحاً نناصر به الحلاج شهيد التصوف والثائر الروحي في الإسلام. فيقول حجة الإسلام أبو حامد الغزالي: «العارفون - بعد العروج إلى سماء الحقيقة - اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق. لكن منهم من كان له هذه الحال عرفاناً علمياً، ومنهم من صار له ذلك حالاً ذوقياً، وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه، ولم يبق فيهم متسع لذكر غير الله، ولا لذكر أنفسهم أيضاً. فلم يكن عندهم إلا الله، فسكروا سكراً دفع دونه سلطان عقولهم، فقال أحدهم «أنا الحق» (أي الحلاج) وقال الآخر «سبحاني ما اعظم شأني!» (أي أبو يزيد البسطامي) وقال آخر «ما في الجبة إلا الله» (أي الحلاج). وكلام العشاق في حال السكر يطوي ولا يحكى. فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل (أن حال الصحو الذي فضله أبو القاسم الجنيد على حال السكر) الذي هو ميزان الله في أرضه، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد، بل شبه الاتحاد مثل قول العاشق في حال فرط عشقه: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا» (وهذا بالطبع على لسان الحلاج نظمًا) وهو كما يلي:

(١) ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ ١ ص ٤٠٥.

أنـا من أهوى ومن أهـوى أنـا　　نحن روحـان حـللنـا بـدنـا
فـإذا أبـصـرتـني أبـصـرتـه　　وإذا أبـصـرتـه أبـصـرتـنـا

يضاف إلى ذلك قوله:

أرسلت تسأل عني كيف كنت وما　　لاقيت بعدك من هم ومن حزن
لا كنت إن كنت أدري كيف كنت　　ولا كنت إن كنت أدري كيف لم أكن

وقوله:

ألقاه في اليم مكتوفاً وقال لـه　　إيـاك إيـاك أن تبتـل بـالمـاء

ويستمر الغزالي في الدفاع عن الصوفية وشطحاتهم فيقول: «ولا بد أن يفاجىء الإنسان مرآة فينظر فيها ولم ير المرآة قط، فيظن أن الصورة التي رآها هي صورة المرآة متحدة بها، ويرى الخمر في الزجاج فيظن أن الخمر لون الزجاج وإذا صار ذلك عنده مألوفاً ورسخ فيه قدمه استغفر وقال:

رق الـزجـاج وراقـت الخمـر　　فـتشـابهـا فـتشـاكـل الأمـر
فـكـأنمـا خمـر ولا قـدح　　وكـأنمـا قـدح ولا خمـر

وفرق بين أن يقول: الخمر قدح، وبين أن يقول: كأنه قدح، وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحالة «فناء»، بل «فناء الفناء» (وهو ما يسميه الجنيد مقام الجمع ويسميه الحلاج عين الجمع الذي يؤدي إلى نظرية وحدة الشهود) لأنه فني عن نفسه وفني عن فنائه. فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ولا بعدم شعوره بنفسه. ولو شعر بعدم شعوره بنفسه فكان قد شعر بنفسه وتسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق به بلسان المجاز اتحاداً أو بلسان الحقيقة توحيداً. ووراء هذه الحقائق أيضاً أسرار يطول الخوض فيها [1].

---

(١) الغزالي: مشكاة الأنوار ص ٥٧ ـ ٥٨.

ومن الجدير ذكره أن الغزالي قد أشار لما أوردته من قبل على لسان نيكلسون من أن الحلاج قد تأثر بالعبارة القديمة المأثورة عن اليهودية المسيحية وهي قولهم أن الله خلق آدم على صورته، فجعله أساساً لنظريته في خلق العالم، فيقول الغزالي: «ومملكة الفردانية تمام سبع طبقات، ثم بعده يستوي على عرش الوحدانية، ومنه يدبر الأمر لطبقات سماواته. فربما نظر الناظر إليه فأطلق القول بأن الله خلق آدم على صورة الرحمن، إلى أن يمعن النظر فيعلم أن ذلك له تأويل كقول «أنا الحق» و«سبحاني» بل كقوله لموسى عليه السلام «مرضت فلم تعدني» و«كنت سمعه وبصره ولسانه»[1].

ولقد استشهد السراج الطوسي في بيان بعض ألفاظ الصوفية مثل «فلان صاحب إشارة» معناه أن يكون كلامه مشتملاً على اللطائف والإشارات وعلم المعارف، استشهد بما قاله الحلاج نظماً دون أن يذكر اسمه ـ كما فعل الغزالي ـ لما لحقه من تهم وشناعات. فيقول السراج الطوسي وقال بعضهم:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا   فإذا أبصرتني أبصرتنا
نحن روحان معاً في جسد   ألبس الله علينا البدنا

وقال غيره (وهو للحلاج أيضاً):

يا منية المتمني   أفنيتني بك عني
أدنيتني منك حتى   ظننت أنك أني

وهذه مخاطبة مخلوق لمخلوق في هواه، فكيف لمن ادعى محبة من هو أقرب إليه من حبل الوريد؟![2].

ويلاحظ على هذه الأبيات أن السراج الطوسي قد أوردها على نحو يوحي

---

(١) الغزالي: مشكاة الأنوار ص ٦١.
(٢) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٣٨.

بأن الحلاج يخاطب إنساناً آخر يحبه، وليس على أنه خطاب موجه إلى الرب سبحانه وتعالى.

وقد ورد هذان البيتان الأخيران عند «عبد الرحمن بن محمد الأنصاري» المعروف بابن الدباغ باختلاف في الألفاظ حيث يقول:

أفنيتني بك عني يا غاية المتمني
أدنيتني منك حتى ظننت أنك أني

وهي تدل على أن المحبة قويت حتى أصبح لا يفهم المحب أن بينه وبين محبوبه فرقاً أصلاً [١].

فمثل هذه الشطحات هي من النوع الذي ينتظمه موضوع المحبة وما ينشده الصوفي من غاية عظمى في دنياه، ومن فناء في ذات الله المنفردة بالبقاء، وهذه المحبة هي التي يأثر بها الحلاج الذي أعدمه أهل السنة ببغداد سنة ٣٠٩ هـ لأنه ادعى - في رأي الفقهاء - اتحاده الكامل بذات الله.

بقي إذن، دفاع الحلاج عن نفسه، وهو دفاع هام لأنه صاحب هذه الشطحات وهو الذي يستطيع أن يدلنا على كنه وحقيقة أقواله هذه، ومن أي نوع كانت هذه الشطحات. يقول القشيري على لسان الحلاج بعدد معرفة الله: «إذا بلغ العبد إلى مقام المعرفة أوحى الله تعالى إليه بخواطره وحرس سره أن يسنح فيه غير خاطر الحق» [٢] وقال الحلاج لإبراهيم الخواص: «ماذا صنعت في هذه الأسفار وقطع هذه المفاوز؟ قال: بقيت في التوكل أصحح نفسي عليه. فقال الحسين: أفنيت عمرك في عمران باطنك، فأين الفناء في التوحيد؟!» [٣].

---

(١) ابن الدباغ: مشارق أنوار القلوب ٨.
(٢) القشيري: الرسالة ص ١٤٢.
(٣) المصدر السابق: ص ١١٧.

وهنا يتطور التصوف عند الحلاج تطوراً كاملاً. فلم يصبح الطريق الروحي عصوراً في مقام التوكل الذي يعتمد على السياحة والأسفار، بل تخطاه إلى مقام هام جداً هو خلاصة ما انتهى إليه هذا المجهود المركز الذي بذلته أرواح الصوفيين، لكي يفنى خيال الوجود الشخصي في حقيقة الكائن الإلهي الشاملة لكل شيء، ألا وهو «الفناء في التوحيد» أساسه المحبة المسكرة التي أفاض الغزالي في شرحها يؤكد هذا مرة أخرى هذا التعبير الصادق الأمين الذي تركه لنا الثائر الروحي في الإسلام وشهيد التصوف الإسلامي حين قال: «من أسكرته أنوار التوحيد، حجبته عن عبارة التجريد. بل من أسكرته أنوار التجريد، نطق عن حقائق التوحيد، لأن السكران هو الذي ينطق بكل مكتوم»[1] وهنا لم يستطع الحلاج أن يكتم سره، فباح بما في قلبه وشطح بلسانه، فأباح جسده للفقهاء فصلبوه وقتلوه ثم أحرقوه.

ولكن الحلاج صاحب مقام الفناء عندما يفيق من سكره، ويعود إلى عقله يقول لنا: «لا يستطيع أحد أن يقول أنا على الحقيقة إلا الله وحده» ولعل أصدق تعبير نختتم به هذا الفصل من حياة الحلاج قوله:

أنـا سـر الحق مـا الحق أنـا   بـل أنـا حق ففـرق بيننـا

ثم قوله:

وظـنـوا بي حـلولاً واتحـاداً   وقلبي من سوى التوحيـد خال

فحتى هذه اللحظة التي نؤرخ فيها للحلاج لا يستطيع أن يتهمنا أحد أننا ندافع عن الحلاج، بل هو الذي يدافع عن نفسه وينفي التهم الباطلة التي وجهت إليه فقتلته أخذاً بالظاهر.

(١) أخبار الحلاج: ص ١١٧٧.

خامساً: الحلاج والحقيقة المحمدية:

إن المذهب الصوفي أنشأ اعتقاداً كانت له قوة جاذبة كبيرة جداً من الناحية الدينية لأنه كان يشبع حاجة للتقديس موجودة قبل عهد الإسلام فقد رفع هذا الاعتقاد محمداً إلى درجة فوق درجة الإنسان، حتى أوشك أن يرفعه إلى درجة الألوهية على حد قول آدم متز. أما المسلمون الأولون فقد كانوا معتدلين مقتصدين فيحكى عن أبي بكر رضي الله عنه أنه دخل على حبيبه وهاديه النبي ﷺ، وهو مسجى فقبله ثم بكى وقال: «بأبي أنت وأمي يا نبي الله، لا يجمع الله عليك موتتين. أما الموتة التي كتبت عليك فقد متّها».

أما الحلاج فإنه - وإن كان يعظم قدر عيسى عليه السلام - يبدأ في الفصل الأول من كتاب الطواسين بما يشبه أنشودة حماسية عن النبي محمد فيقول: «طس سراج من نور الغيب بدا وعاد، وجاوز السراج وساد، فمر تجلى من بين الأقمار، برجه في فلك الأسرار. سماه الحق أمياً لجمع همته، وحرمياً لعظم نعمته! ومكياً لتمكينه عند قربه، شرح صدره، ورفع قدره وأوجب أمره، فأظهر بدره، طلع بدره من غمامة اليمامة، وأشرقت شمسه من ناحية تهامة، وأضاء سراجه من معدن الكرامة. ما أخبر إلا عن بصيرته، ولا أمر بسنته إلا عن حق سيرته. حضر فأحضر وأبصر فأخبر، وأنذر فحدد. ما أبصره أحد على التحقيق سوى الصديق. لأنه دافعه، ثم رافعه. ما عرفه عارف إلا جهل وصفه، **﴿والذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق، وهم يعلمون﴾**.

أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت همته سبقت الهمم ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم، لأنه كان قبل الأمم وهو سيد البرية الذي اسمه أحمد، ونعته أوحد. كان مشهوراً قبل الحوادث، والكواين والأكوان ولم يزل كان مذكوراً قبل القبل وبعد البعد هو الذي جلا الصدأ عن الصدر المغلول. وهو الذي أتى بكلام قديم لا محدث ولا مقول ولا مفعول،

فوقه غمامة برقت، وتحته برقة لمعت وأشرقت وأمطرت وأثمرت. العلوم كلها قطرة من بحره، الحكم كلها غرفة من نهره، الأزمان كلها ساعة من دهره، هو الأول في الوصلة، هو الآخر في النبوة، والباطن بالحقيقة، والظاهر بالمعرفة. خرج عن ميم محمد وما دخل في حايه أحد [1].

إن هذا النص الهام والخطير الذي أوردته هنا، إنما يدل على أن الحلاج: هو أول من تجاوز في تاريخ التصوف في حبه لذات الله سبحانه إلى أول مخلوقاته وهو نور محمد، وذلك على العكس من رابعة العدوية في مدرسة البصرة وأبي سعيد الخراز في مدرسة بغداد. فلقد شغل حب كل منهما لله تعالى قلبه حب رسوله أما النظرية الحلاجية فإنها تنادي بأن لرسول الله عليها لسلام صورتين مختلفتين. صورته نوراً قديماً كان قبل أن تكون الأكوان منه يستمد كل علم وعرفان - بل تجعل النظرية الحلاجية النور المحمدي مصدر الخلق جميعاً، فمنه صدرت الموجودات. ومن نوره ظهرت أنوار النبوات. وما سائر الأنبياء إلا صور من ذلك النور الأولي. وقد كانت الصورة الكاملة في سيدنا محمد خاتم النبيين، وأول خلق الله أجمعين. ولولاه أيضاً ما كان شمس ولا قمر، ولا نجوم ولا أنهار. ثم صورته نبياً مرسلاً، وكائناً محدثاً تعين وجوده في زمان ومكان محدودين. فلو لم يبعث محمد صلوات الله عليه كما يقول الحلاج، لم تكتمل الحجة على جميع الخلق، وكان يرجو الكفار النجاة من النار.

ولقد تطورت هذه النظرية على أيدي بعض الصوفية حاملة أسماء مختلفة كالتي نراها عند أبي بكر الكتاني الذي لقب نفسه بالغوث، والذي لم يتحدث عنه أحد من مؤرخي التصوف المحدثين على الرغم من أهميته، وأرجو أن أقدمه هنا على صفحات هذا الكتاب.

ولا شك في أن المخطط الروحاني الذي وضعها لنا الحلاج في هذا النص إنما يؤدي إلى نظرية هامة تنادي بوحدة الأديان. وقد قلنا من قبل أن هذا

---

(١) آدم متز: الحضارة الاسلامية جـ٢ ص ٣٧ - ٣٨.

الاتجاه قد نشأ عنده بعد أن تحقق في ظاهر الشريعة ولم يتمذهب بمذهب أحد من الأئمة جملة، وإنما أخذ من كل مذهب أصعبه وأشده. فالحلاج يرى أن الأديان جميعها وجهات نظر إلى حقيقة واحدة، لأن أهل كل دين قد نظروا إلى الله نظرة تخالف نظر الآخرين، والجميع ينشدون شيئاً واحداً. وهم في ذلك محقون، لأن الاختلاف لا بد أن يكون اختلافاً في الأسماء والألقاب، والمقصود في الجميع لا يختلف.

والحلاج ينظر لأشكال الشعائر وضروبها على أنها ليست إلا وسائط يجب تجاوزها إلى الحقيقة الإلهية التي تنطوي عليها، ويريد بالناس العود إلى الأساس الأول مصدر الأفكار العليا ومصدر كل فهم أي «الصيهور».

وقد انبثقت من هذه النظرية، نظرية حلاجية أخرى في الجبر، لأنه نتيجة طبيعية لهذه الوحدة. على أساس هذه النظرية لم يفرق الحلاج بين عصيان فرعون وكفره، وبين إيمان موسى الرسول الموحد فعن عثمان بن معاوية أنه قال: بات الحلاج في جامع دينور ومعه جماعة، فسأله واحد منهم وقال: يا شيخ ما تقول فيما قال فرعون؟ قال: كلمة حق. فقال: ما تقول فيما قال موسى؟ قال كلمة حق، لأنهما كلمتان جرتا في الأبد كما جرتا في الأزل»[1].

بل نجد له تعبيراً آخر يصرح فيه تصريحاً تاماً يؤكد هذا الاتجاه الأخير المتصل بنظريته في الجبر المنبثقة من نظريته في الحقيقة المحمدية، حيث يقول: «الكفر والإيمان يفترقان من حيث الاسم، وأما من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما»[2].

ويكفينا هنا أن نستشهد بهذه القصة التالية فهي توضح لنا ـ دون مواربة ـ رأي الحلاج في الأديان المختلفة. فقد روي عن عبد الله بن طاهر الأزدي أنه قال: كنت أخاصم يهودياً في سوق بغداد وجرى على لفظي أن قلت له: يا

(١) أخبار الحلاج: ص ٤٨.
(٢) المصدر السابق: ص ٥٣.

كلب. فمر بي الحسين بن منصور ونظر إلي شزراً وقال: لا تنبح كلبك، وذهب سريعاً. فلما فرغت من المخاصمة قصدته فدخلت عليه فأعرض عني بوجهه فاعتذرت إليه فرضي ثم قال: يا بني الأديان كلها لله عز وجل، شغل بكل دين طائفة لا اختياراً فيهم بل اختياراً عليهم. فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدرية و«القدرية مجوس هذه الأمة» (ومرة أخرى يهاجم الحلاج المعتزلة). واعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسام متغايرة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف. ثم قال:

تفكـرت في الأديان جـداً محققاً ... فـألفيتها أصـلاً لـه شعب جمـا
فـلا تـطلبن للمـرء دينـاً فـإنـه ... يصد عن الوصـل الوثيق وإنمـا
يـطالبـه أصـل يعبـر عنـده ... جميـع المعالي والمعـاني فقيهما [1]

ولما كان الحلاج يؤمن بمذهب الجبر الذي يناقض مذهب القدرية ويخالفه فإن ذلك يقتضي منه أن يفرق بين الإرادة والأمر. ولهذا نرى الحلاج ـ الثائر الروحي ـ لا يقسو على إبليس، بل يشفق عليه في رفضه السجود لآدم. وبهذه المناسبة حاول الحلاج أن يقارن بين منزلة إبليس إمام الملائكة ومنزلة محمد إمام الناس، من الله. هذه المقارنة أدت إلى نظرية هامة جداً تدعو دعوة خطيرة يصبح فيها الإسلام اجتماعاً كاملاً للإنسانية قد غفرت لهم خطاياهم. فإلى هذه النظرية التي أشرت إليها في الجزء الثالث. هذه النظرية عرضها لنا ماسنيون على النحو الذي نتبين فيه رغبة الحلاج الأساسية في توحيد طرق العبادة عند بني الإنسان في روحها وحقيقتها، لتصطدم بالعقبة الكبرى ـ ويعني بها ماسنيون، خبث الناس المنافق. وهو في هذه الرسالة يكشف عن أصلهم الملائكي وعنوانها الكامل هو «طاسين الأزل والالتباس في صحة الدعاوى بعكس المعاني».

---

(١) أخبار الحلاج: ص ٦٩ ـ ٧٠.

يقول الحلاج: إن ثمت موجودين قدر لهما أن يشهدا بأن ماهية الله الواحد المحجوبة عن العقل لا تبلغها، وهما إبليس إمام الملائكة في السماء، ومحمد إمام الناس على الأرض. كلاهما نذير، الأول بالطبيعة الملائكية الخالصة، والآخر بالطبيعة الإنسانية الطاهرة. بيد أنهما ـ وهما بسبيل إعلان هذه الرسالة ـ قد توقفا في منتصف الطريق؛ فإن حرصهما الملح وتعلقهما الشديد بالفكرة الخالصة عن الألوهية البسيطة، وإعلانهما الشهادة لم يكف لبيان أنه من الواجب تجاوز هذا القدر من أجل الاتحاد الكامل بإرادة الله الموحدة. وفي «العبد» لم يشأ إبليس احتمال فكرة أن الله المعبود يمكن أن يتخذ الصورة المادية المحقرة لآدم. وفي المعراج توقف محمد عند أعتاب الحريق الإلهي، دون أن يجرؤ على أن يضير نار موسى الكبرى، والحلاج قد تمثل محمداً بفكره يحثه على التقدم والدخول في نار الإرادة حتى يفنى فيها، كما تحترق الفراشة المقدسة، وأن يفني نفسه في موضوعه (وهو الله) ومحمد ـ قد أعاد الحج وأقام شعائره، لكن بقى إتمام الإسلام وذلك برد القبلة إلى القدس، وإدخال الحج في العمرة. وإذا كان محمد قد وجد وترك الوحدة الإلهية محجوبة مطوقة ومسورة من كل الجهات بسور الشريعة المانع، فما هذا إلا مؤقت إلى يوم آت فيه تتجاوز صلوات كل الأولياء وتضحياتهم عن مكانه على نحو ملائكي متجاسرة على الدخول في نزاع مع الرحمن حتى تظفر أخيراً بأن ينتهي الإسلام إلى اجتماع كامل للإنسانية وقد غفرت لها خطاياها.

وإبليس بتوقفه الذي ذكرناه قد أثار خطايا الناس، ومحمد بتوقفه ذاك قد أخّر ساعة الحساب وكانت رسالته أن يعلنها. ومع هذا، فإن أولهما بلعنته التي لا خلاص له منها، يحثنا على تجاوز تلك الأعتاب، أعتاب السقوط الأكبر، حتى نجد العشق. والثاني بتأخيره المؤقت، إنما يحسب حساب زمان تكوين الأولياء الذين ينتظر منهم أن يتجاوزوا الحد الذي وقف عنده ويتقدموه. فكلاهما إذن بمثابة صورة واحدة من طبيعة صافية، يقوم عند الرصيد الذي تحلق فيه الروح الإلهية فوق الكائنات المقدسة التي تدخلها في الواحد الأحد

بحيلة من العشق غير متوقعة وخارقة على الطبيعة.

وليس معنى هذا أن الحلاج يساوي هنا بين المصير النهائي لإبليس وبين المصير النهائي للنبي، فإن طرد المنذر بالطبيعة الملائكية (وهي بطبعها منفصلة عن الاتحاد الصوفي) يجب أن يكون في بينونة مع الاصطفاء النهائي للمنذر بالطبيعة الإنسانية (وهي مهيأة لهذا الاتحاد). إن الشيطان قد أبى - في بدء العالم - أن يتحد بالأمر الإلهي الذي دعاه إلى السجود لصورة صورته السابقة (آدم) وأصر بإرادته الخاصة على حب الألوهية التي لا مشاركة فيها، حبها كما هي حباً يقوم على التأمل الصامت المقصور عليها كما هي في ذاتها، عنيداً في الشهادة بهذه الألوهية وفقاً لطبيعته الملائكية، دون أن يجرؤ على الامتثال للبشري الجديدة، الفيض البسيط المتواضع الإلهي، وهذا التجلي للواحد، التجلي الذي يمثل صورة للواحد سابقة.

قال الحلاج:

جحودي فيك تقديس ... وعقلي فيك تهويس
وما آدم إلاك ... ومن في البيت إبليس

إن في الفصل بين الله وبين الخلق الذي شاء أن يظهر فيهم، لقبولاً لقيام التناقض في الله. والشيطان الذي بشر الملائكة بالشريعة، سيبشر الناس بالخطيئة وهذا التعلق المتجبر بجلال الألوهية قد ولد في الشيطان كبرياء العاشق الغيور الحسود مما جعله يحدث ثنائية في الموجود، ويبغض الطبيعة الإنسانية ويصير عندها أمير هذه الدنيا، والمضلل الذي يوحي إليها بأن الخير والشر متكافئان في علم الله السابق غير المكترث لشيء أبداً حتى أنه ليقول أن هذا العلم الإلهي يحبه في لعنته وهذه المفارقة التي قدمت للإسلام على هذه الصورة: صورة شيطان هو مؤمن موحد يجلب لنفسه العذاب في حب الألوهية الثابتة التي لا مشاركة فيها - أو ليس هذا بعينه هو المثل الذي احتذاه الحلاج الذي أراد أن يموت ضحية ملعوناً مطروداً من خظيرة الإسلام؟ كلا، فإن

الحلاج ـ وقد بقي مخلصاً للشريعة والأخلاق ـ سيموت ملعوناً في قبول لمشيئة الله. بينما خدع الشيطان نفسه فأصر على الوقوف موقف العاشق المهجور المحتقر، وكان سبب خداعه إمتناعه عن الامتثال الواضح النهائي لأمر الله» [1].

فإلى مصرع الحلاج إذن، لنستكمل ملامح هذه الصورة التي رسمناها لأكبر شخصية صوفية في الإسلام، بعد نضال مضني مرير، ولنختتم بهذه الشخصية التي لعبت دوراً هاماً في تاريخ التصوف الإسلامي خاصة، والتصوف العالمي على وجه العموم. فقصة مصرع الحلاج وما سبقها من محاكمة دارت أحداثها في مدينة بغداد، يصح أن تصبح مسرحية تراجيدية بطلها استشهد في سبيل حبه لله وإنها لتعيد إلى أذهاننا قصة انتحار سقراط، راضياً كالحلاج، في سبيل الوصول إلى الحقيقة.

سادساً: مصرع الحلاج:

إن مصرع الحلاج ليس من الأحداث العادية التي نمر عليها سريعاً، بل إنه يعتبر نقطة تحول خطير في تاريخ التصوف الإسلامي عامة، وفي تصوف الحلاج خاصة. هذه الحادثة ستظهر لنا حقيقة الموقف، موقف خصومه منه، وموقف غيرهم ممن أشفقوا عليه واعتبروه شهيد الحق. وسوف تظهر لنا أيضاً معالم الطريق الروحي عند هذا الثائر. نقول إذن، إن قصة مصرعه تتمة لمنهجه في التصوف، بل إنها جزء لا ينفصل عن بقية الأجزاء الأخرى التي عرضنا لها.

لقد تنبأ كثير من الصوفية بوقوع هذه الحادثة. بل إن الحلاج نفسه كان ينتظر هذا اليوم ويشير إليه كثيراً في أقواله. وهذا التنبؤ من جانب بعض الصوفية كان نتيجة حتمية لأحداث جرت بين الحلاج وبينهم ـ بل كانت ـ كما

(١) د. بدوي: شخصيات قلقة ص ٧٢ ـ ٧٤.

يقول بعض المؤرخين نتيجة لدعاء خصومه من الصوفية عليه. من هؤلاء الجنيد وعمرو بن عثمان المكي حين وقف كل منهما موقفاً عدائياً من الحلاج.

أما خصومة الجنيد للحلاج فكان سببها هذا الحادث الذي رواه لنا أبو محمد الجسري حيث يقول: «كنت عند الجنيد، إذ دخل شاب حسن الوجه والمنظر عليه قميصان وجلس سويعة ثم قال للجنيد: ما الذي يصد الخلق عن رسوم الطبيعة؟ فقال الجنيد: أرى في كلامك فضولاً أي خشبة تفسدها (وهذا تنبؤ من الجنيد بصلب الحلاج) فخرج الشاب حزيناً وخرجت على أثره وقلت رجل غريب قد أوحشه الشيخ، فدخل المقابر وقعد في زاوية ووضع رأسه على ركبته. فأتيت الشاب وجلست بين يديه ألاطفه وأداريه، ثم قلت: التفى من أين؟ قال من بيضاء فارس، إلا أنني ربيت بالبصرة. فاعتذرت منه للجنيد فقال: ليس له إلا الشيخوخة وإنما منزلة الرجال تعطى ولا تتعاطى»[1].

ولكن هل ينسى الحلاج هذه الإساءة من شيخه؟ إنه يريد أن يستمر في طريقه الروحي وأن يثبت للجنيد أنه سوف يبلغ في التصوف مبلغاً لن يتطاول إليه صوفي آخر. حينئذ مضى الحلاج في تحديه للجنيد وتعقبه في مساجد بغداد، يطالبه بأن يخرج من سلبيته إلى إيجابية الدعوة الصوفية - هذه الإيجابية هي التي قتلته مصلوباً - فدخل مرة مسجد بغداد، وأبو القاسم الجنيد يتكلم على المنبر، فهتف به الحلاج على مسمع من الدنيا: يا أبا القاسم إن الله لا يرضى من العالم بالعلم حتى يجده في العلم فإن كنت في العلم فالزم مكانك، وإلا فانزل فنزل الجنيد ولم يتكلم على الناس شهراً.

ويكثر تحدي الحلاج للجنيد وبخاصة أنه سيد الطائفة وفي يده السيادة والزعامة، فيوجه إليه يوماً سؤالاً متعمداً هادفاً عن قيمة الإلهام الباطني بوصفه قاعدة من قواعد التقوى والعبادة؟ ويرفض الجنيد الإجابة، ويكرر الحلاج

(١) عبد الباقي سرور: الحلاج ص ١٠٤.

السؤال فيسميه الجنيد: «برجل المطامع» ويضحك الحلاج ساخراً [1].

ولكن الجنيد لا يصبر على ذلك كله، فلم يسعه حينئذ إلا أن يهاجم الحلاج جهرة في غضب وفي تطرف، ويرميه بالسحر والشعوذة. فعن أحمد بن يونس قال: كنا في ضيافة ببغداد فأطال الجنيد اللسان في الحلاج ونسبه إلى السحر والشعبذة والنيرنج، وكان مجلساً خاصاً غاصاً بالمشايخ، فلم يتكلم أحد إحتراماً للجنيد. فقال ابن خفيف: يا شيخ لا تطول، ليس إجابة الدعاء والأخبار عن الأسرار من النيرنجات والشعبذة والسحر فاتفق القوم على تصديق ابن خفيف. فلما خرجنا أخبرت الحلاج بذلك فضحك وقال: أما محمد بن خفيف فقد تعصب لله وسيؤجر على ذلك. وأما أبو القاسم الجنيد فقد قال: إنه كذب، ولكن قل له: ﴿سيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون﴾ [2] وتمضي الخصومة بين الجنيد والحلاج إلى درجة تنبأ فيها الجنيد بنبوءته الصادقة «ستقتل» ويرد عليه الحلاج بنبوءة لا تقل في صدقها عن صدق نبوءة الجنيد فيقول له: «نعم وستمضي على قتلي».

أما عمرو بن عثمان المكي (ت ٢٩١ هـ) فكان علة إنكاره وكراهيته أن الحلاج دخل مكة ولقي عمراً، فلما دخل عليه قال له: الفتى من أين؟ فقال الحلاج: لو كانت رؤيتك بالله لرأيت كل شيء مكانه (أي الفراسة عند الحلاج)، فإن الله تعالى يرى كل شيء. فخجل عمرو وحرد عليه ولم يظهر وحشته حتى مضت مدة ثم أشاع عنه أنه قال: يمكنني أن أتكلم بمثل هذا القرآن» [3].

ويعطينا السراج الطوسي سبباً آخر لخصومة المكي للحلاج قائلاً: «كان عمرو بن عثمان المكي عنده حروف فيه شيء من العلوم الخاصة. فوقع في يد بعض تلامذته فأخذ الكتاب وهرب. فلما علم بذلك عمرو بن عثمان قال:

---

(١) عبد الباقي سرور: الحلاج ص ١٠٤.

(٢) أخبار الحلاج: ص ٩٢.

(٣) المصدر السابق: ص ٣٨.

سوف تقطع يديه ورجليه وتضرب رقبته. يقال: أن الغلام الذي سرق منه ذلك الكتاب، كان «الحسين بن منصور الحلاج» وقد هلك في ذلك وفعل به ما قال عمرو بن عثمان»[1].

وقد حكى ابن حجر العسقلاني عن عمرو المكي أنه كان يلعن الحلاج ويقول لو قدرت عليه أقتله بيدي. قيل: أيش الذي وجد الشيخ عليه؟ قال: قرأت آية من كتاب الله فقال: «يمكنني أن أؤلف مثله أو أتكلم به» حكاه القشيري في الرسالة[2].

وحكاية القشيري هي أن عمرو بن عثمان المكي رأى الحسين بن منصور يكتب شيئاً فقال: ما هذا؟ فقال: هو ذا أعارض القرآن. فدعا عليه وهجره: قال الشيوخ أن ما حل به بعد طول المدة كان لدعاء ذلك الشيخ عليه[3].

أما عن الحلاج فقد تمنى هو نفسه، قرب هذا اليوم الذي يقتل فيه لتخلص نفسه ويقترب من ربه الذي عشقه وأحبه ففني فيه. وكان يستطيع الحلاج أن يرجع عن أقواله التي أخذ بها لكي ينجو، ولكنه رفض ـ كما رفض سقراط ـ الهرب من السجن دفاعاً عن الحقيقة. فالحلاج كان صاحب دعوة، ولا بد أن يخلص لها وأن يكون نموذجاً فريداً يحتذيه تلامذته ومريدوه، حينئذ اختار الحلاج الشهادة راضياً.

والدليل على أن الحلاج قد فاض به الشوق إلى الله، فحاول الخلاص من نفسه التي أتعبته كثيراً، هو ما حكاه لنا أحمد بن القاسم الزاهد حيث يقول: «سمعت الحلاج في سوق بغداد يصيح: يا أهل الإسلام أغيثوني! فليس يتركني ونفسي فآنس بها، وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها، وهذا دلال لا أطيقه». ثم أنشأ يقول:

---

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٩٩.

(٢) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان جـ ٢ ص ٣١٤.

(٣) القشيري: الرسالة ص ١٥١.

حويت بكلي كـل كلك يا قـدسي تكـاشفني حتى كـأنـك في نفسي
أقلب قلبي في ســواك فـلا أرى سوى وحشتي منه وأنت به أنسي
فهــا أنـا في حبس الحيـاة ممنـع عن الأنس فاقبضني إليك من الحبس[1]

يضاف إلى ذلك كله ما رواه عبد الودود بن سعيد بن عبد الغني الزاهد قال: رأيت الحلاج دخل جامع المنصور وقال: يا أيها الناس اسمعوا مني واحدة. فاجتمع عليه خلق كثير، فمنهم محب، ومنهم منكر. فقال: اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمي فاقتلوني، فبكى بعض القوم. فتقدمت من بين الجماعة وقلت: يا شيخ كيف نقتل رجلاً يصلي ويصوم ويقرأ القرآن فقال: يا شيخ المعنى الذي به تحقن الدماء خارج عن الصلاة والصوم وقراءة القرآن فاقتلوني تؤجروا وأستريح. فبكى القوم ثم ذهب فتبعته إلى داره وقلت: يا شيخ ما معنى هذا؟ فقال. ليس في الدنيا للمسلمين شغل أهم من قتلي. فقلت له: كيف الطريق إلى الله تعالى؟ قال: الطريق بين اثنين وليس مع الله أحد. فقلت بين. قال: من لم يقف على إشاراتنا لم ترشده عباراتنا ثم قال:

أأنت أم أنـا هــذا في إلهـين حاشاك حاشاك من إثبات اثنين
فأين ذاتك عني حيث كنت أرى فقــد تبـين ذاتي حيث لا أين
بـين وبيـنـك إني يـزاحمـني فـارفـع بـإنيك إني من البـين

فقلت له: هل لك أن تشرح هذه الأبيات؟ قال لا يسلم لأحد معناها إلا لرسول الله استحقاقاً ولي تبعاً [2].

وهكذا يقترب اليوم الموعود الذي ينتظره الحلاج بصبر فارغ، وطرب نازع، وشوق لجوج، اليوم الذي تخلص فيه نفسه ويستريح من عذابها، اليوم

(١) أخبار الحلاج: ص ٥٧ ـ ٥٨.
(٢) المصدر السابق: ص ٧٥ ـ ٧٦.

الذي لا يكون فيه حجاب بينه وبين ربه. حينئذ يتنبأ الحلاج بأنه سوف يصلب، والشاهد على ذلك قول أحمد بن فاتك:

«كنا بنهاوند مع الحلاج وكان يوم النيروز. فسمعنا صوت البوق فقال الحلاج: أي شيء هذا؟ فقلت يوم النيروز. فتأوه وقال: متى ننورز؟ فقلت: متى تعني؟ قال: يوم أصلب. فلما كان يوم صلبه بعد ثلاث عشرة نظر إلى من رأس الجزع وقال: يا أحمد نورزنا، فقلت: أيها الشيخ! هل أتحفت؟ (أي تلقيت هدايا رأس السنة) قال: بلى! أتحفت بالكشف واليقين، وأنا مما أتحفت به خجل غير أني تعجلت الفرح [1].

فلنمعن إذن في تأريخنا للحوادث والأخبار التي دارت حول شخصية الحلاج حتى نصل إلى اليوم المشهود، يوم مصرع الحلاج. فنقول نقلاً عن الخطيب البغدادي أن الحلاج أقام ببغداد في أيام المقتدر بالله يصحب الصوفية وينتسب إليهم، والوزير إذ ذاك هو حامد بن العباس. فانتهى إليه أن الحلاج قد أثر ومّوه واكتسب قلوب جماعة من الحشم والحجاب في دار السلطان وكذلك غلمان نصر القشوري الحاجب. وسبب ذلك أنه كان يحيي الموتى. وأن الجن كانوا يخدمونه ويحضرون ما يختاره ويشتهيه. وأظهر أنه قد أحيا عدة من الطيور. وأظهر أبو علي الأوارجي لعلي بن عيسى أن محمد بن علي القنائي ـ وكان أحد الكتبة ـ يعبد الحلاج. وأنه يدعو الناس إلى طاعته. فوجه علي بن عيسى إلى محمد بن علي القنائي من كبس منزله وقبض عليه، وأخذ علي بن عيسى يقرره حتى أقر أنه من أصحاب الحلاج، وحمل من داره إلى علي بن عيسى دفاتر ورقاعاً بخط الحلاج، فالتمس حامد بن العباس من المقتدر بالله أن يسلم إليه الحلاج ومن وجد من دعاته. فدفع عنه نصر الحاجب وكان يذكر عنه الميل إلى الحلاج، فجرد حامد في المسألة. فأمر المقتدر بالله أن يدفع إليه، فقبض واحتفظ به. وكان يخرجه كل يوم إلى مجلسه

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

ويتسقطه ليتعلق عليه بشيء يكون سبيلاً له إلى قتله، فكان الحلاج لا يزيد على إظهار الشهادتين والتوحيد وشرائع الإسلام.

ولما لم يجد الوزير طريقاً إليه، وكان يخشى مغبة الأمر لما كان للحلاج من النفوذ حتى في رجال الدولة وقواد الجيش، عمد إلى تآليفه يفحصها وكانت مواد الإتهام كما يلي:

١ ـ مراسلاته السرية مع القرامطة أعداء الخلافة العباسية والدولة، وهو أهم هذه التهم في رأيي لأنه سبب سياسي يخشاه الخلفاء والحكام وهو السبب الحقيقي لإعدامه.

٢ ـ إعتقاد طلابه بألوهيته، وأعتقد أن الحلاج لا ذنب لـه في ذلك على الإطلاق.

٣ ـ قوله «أنا الحق» وقد بينت حقيقة هذا القول في الجزء الرابع ورأينا كيف يمكن أن نؤوله تأويلاً حسناً ونحمله على المعنى الموافق للكتاب والسنة.

٤ ـ أن الحج ليس بغرض ديني هام، وهو السبب المباشر الـذي أدين به الحلاج وأعدم بسببه..

علينا إذن أن نتتبع كل مادة من هذه المواد الأربع لنصل في النهاية إلى الحقيقة التي يجب علينا أن نعتمد عليها في فهم شخصيـة الحلاج، وفهم الطريق الروحي عنده، ومعرفة سبب ثورته الروحية في الإسلام.

أولاً: أما عن التهمة الأولى، فقد ذكر ابن خلكان أنه وجد في كتاب «الشامل في أصول الدين» تصنيف العلامة إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك ابن الشيخ أبي محمد الجويني، فصلاً ينبغي ذكره هنا، والتنبيه على الوهم الذي وقع فيه. فإنه قال أن ثلاثة تواصوا على قلب الدولة، والتعـرض لإفساد المملكة، واستعطاف القلوب واستمالتها، وارتاد كل واحد منهم قطراً: أما الجنابي فأكناف الاحساء وابن المقفع توغل في أكناف بـلاد الترك، وارتـاد

الحلاج قطر بغداد فحكم عليه صاحبها بالهلكة والقصور عن درك الأمنية لبعد أهل العراق عن الانخداع.

وهنا يكشف ابن خلكان التناقض الموجود في هذه القصة، ويؤكد لنا أن هذا الكلام لا يستقيم عند أرباب التواريخ وذلك لعدم اجتماع الثلاثة المذكورين في وقت واحد: أما الحلاج والجنابي فيمكن اجتماعهما، لأنهما كانا في عصر واحد، ولكن لا أعلم هل اجتمعا أم لا. والمراد بالجنابي هو أبو طاهر سليمان بن بهرام القرمطي، رئيس القرامطة. وحديثهم وحروبهم وخروجهم على الخلفاء والملوك مشهور[1]. أما عن ابن المقفع فقد قتل سنة ١٤٥ هـ فيستبعد إذن اجتماعه معهما، وكان قبل الحلاج بمدة طويلة في أيام السفاح والمنصور.

أما ابن كثير فيحاول أن يصحح موقف إمام الحرمين، ويعطينا موقفاً آخر غير موقف ابن خلكان حيث يذهب إلى أن إمام الحرمين ربما قصد بقوله هذا أنه أراد ابن المقفع الخرساني الذي ادعى الربوبية وأوتي العمر واسمه عطاء، وقد قتل نفسه بالسم في سنة ١٦٣ هـ ولا يمكن اجتماعه مع الحلاج أيضاً. وإن أردنا تصحيح كلام إمام الحرمين فنذكر ثلاثة قد اجتمعوا في وقت واحد على إضلال الناس وإفساد العقائد كما ذكر، فيكون المراد بذلك «الحلاج وهو الحسين بن منصور الذي ذكره، وابن السمعاني يعني أبا جعفر محمد بن علي. وأبو طاهر سليمان بن أبي سعيد الحسن بن بهرام الجنابي القرمطي الذي قتل الحجاج وأخذ الحجر الأسود؛ وطم زمزم ونهب أستار الكعبة. فهؤلاء يمكن اجتماعهم في وقت واحد»[2]. وقد وقعت أحداث القرمطي هذا سنة ٣١٧ هـ.

ويذكر جانب شيعي آخر عند الحلاج، فكان فيما خاطبه به حامد ـ أول

---

(١) ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ ١ ص ٤٠٨.
(٢) ابن كثير: البداية والنهاية جـ ١١ ص ١٤٣.

ما حمل إليه: «ألست تعلم أني قبضت عليك بدور الراسبي وأحضرتك إلى واسط فذكرت في دفعة أنك المهدي»، وكان في الكتب الموجودة عجائب من مكاتباته أصحابه النافذين إلى النواحي وتوصيتهم بما يدعون الناس إليه وما يأمرهم به من نقلهم من حال إلى أخرى، ومرتبة إلى مرتبة حتى يبلغوا الغاية القصوى وأن يخاطبوا كل قوم على حسب عقولهم وأفهامهم، وعلى قدر استجابتهم وانقيادهم. وجوابات لقوم كاتبوه بألفاظ مرموزة لا يعرفها إلا من كتبها ومن كتبت إليه، ومدارج فيها ما يجري هذا المجرى، وفي بعضها صورة فيها اسم الله تعالى مكتوب على تعويج، وفي داخل ذلك التعويج مكتوب علي عليه السلام! كتابة لا يقف عليها إلا من تأملها [1].

ويتضح من هذا كله أن أكبر تهمة وجهت إلى الحلاج وسببت قتله، هي تهمة القرمطية، ونعتقد أن هذا هو سر قتله لا غير ذلك. فدعوة كهذه تقض مضجع خلفاء بني العباس ووزرائهم. فلا يبعد أن يكون الخليفة العباسي المقتدر ووزيره حامد قد رتبا هذه المؤامرة ضده، وزوروا الشهود، واستحثا القضاة على قتله. وإلا فما بالهم تركوا الصوفية الآخرين كالجنيد وأبي يزيد البسطامي وذي النون المصري من غير قتل. فهي مسألة سياسية بحتة اتخذت شكلاً دينياً لعلمهم أن الدين أفعل في الشعوب من السياسة.

ثانياً: أما التهمة الثانية فيظهر فيها الوضع والتلفيق فقد قيل أن بنت السامري صاحب الحلاج وزوجة ابنه سليمان قد شهدت عليه وروت قصة غريبة وقعت لها من الحلاج وابنته فقالت: «لما أصبحنا نزلت إلى الدار ومعي بنته ونزل هو، فلما صار على الدرجة بحيث يرانا ونراه قالت بنته: اسجدي له، فقلت لها: أويسجد أحد لغير الله!؟. وسمع كلامي لها فقال: نعم، إله في السماء وإله في الأرض» [2].

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١٣٥ - ١٣٦.
(٢) المصدر السابق: ص ١٣٥.

وكان حامد قد سعى إليه بقوم أنهم يعتقدون في الحلاج الإلهية، فقبض حامد عليهم وناظرهم فاعترفوا أنهم من أصحاب الحلاج ودعاته، وذكروا لحامد أنهم قد صح عندهم أنه إله، وأنه يحيي الموتى. وكاشفوا الحلاج بذلك فجحده وكذبه وقال: أعوذ بالله أن أدعي الربوبية، أو النبوة، وإنما أنا رجل أعبد الله وأكثر الصوم والصلاة وفعل الخير، ولا أعرف غير ذلك [١].

ثالثاً: أما التهمة الثالثة فقد تكلمنا عنها كثيراً وبيَّنا كيف يمكن تأويلها على نحو يتفق مع تعاليم الشرع. ورأينا أيضاً كيف حاول الغزالي أن يعتذر عن هذا القول الذي تفوه به الحلاج في شطحة من شطحياته وفي سكرة من سكراته، ففنى عن نفسه ولم يبق إلا بالله. فإذا تحدث أو نطق أو نظر أو سمع أو مشى فإنما يفعل ذلك كله بالله.

أضيف إلى ذلك أيضاً أن الجنيد لم يستسغ هذا القول وهو «أنا الحق» من الحلاج. فقد قيل أن الحلاج قال يوماً للجنيد: «أنا الحق». فقال له الجنيد أنت الحق، أي خشبة تفسد فظهرت فراسته حتى صلب بعد ذلك [٢].

ومن الغريب حقاً أن يقف الجنيد هذا الموقف العدائي من الحلاج وينكر عليه شطحياته، ثم نراه يقف ـ في نفس الوقت ـ من شطحيات أبي يزيد البسطامي موقف المدافع لأنه كان من المعجبين به. وربما يرجع السبب في ذلك إلى الحملة الشديدة التي أثيرت على شطحات الحلاج. فقد أورد لنا صاحب كتاب «اللمع» طرفاً من تفسيرات الجنيد لشطحات أبي يزيد البسطامي وقد شرحها الجنيد وحللها بحيث ينفي ما يوهم ظاهرها، إذ رأى أن الحال القصوى التي بلغها أبو يزيد قد أفضت به إلى التفوه بعبارات قل من يستطيع فهمها ويعرف معناها ويدرك مستقاها، ومن لم يسبر غورها ويرددها وينكرها [٣].

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١٣٣.

(٢) الاسفراييني: التبصير ص ٧٨.

(٣) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٥٩ ـ ٤٦٠.

رابعاً: أما التهمة الرابعة والأخيرة فهي تتصل اتصالاً وثيقاً بمنهج الحلاج في التصوف ونظرته إلى الشريعة على أساس باطني. ولم يكن هذا الاتجاه الباطني قاصراً على الحلاج، بل هو موجود عند أشهر صوفية الإسلام عامة ومدرسة بغداد خاصة. فأبو سعيد الخراز (ت ٢٨٦ هـ) مثلاً قد وصف أدب الصلاة وصفاً يخرجها عن مظهرها الخارجي، وعن أن تكون مجرد حركات قيام وقعود وسجود، حينئذ يقول الخراز: «إذ رفعت يديك في التكبير فلا يكن في قلبك إلا الكبرياء (أي لله تعالى)، ولا يكن عندك في وقت التكبير شيء أكبر من الله تعالى: حتى تنسى الدنيا والآخرة في كبريائه». ومعنى قوله هذا ـ كما يقول السراج الطوسي ـ أن العبد إذا قال الله أكبر ويكون في قلبه شيء غير الله فلا يكون صادقاً في قوله الله أكبر. ثم يقول الخراز: «وفيه العلم الجليل لأهل التهم، وإذا ركع فالأدب في ركوعه: أن ينتصب ويدنو ويتدلى حتى لا يبقى فيه مفصل إلا وهو منتصب نحو العرش، ثم يعظم الله تعالى حتى لا يكون في قلبه شيء أعظم من الله عز وجل، ويصغر نفسه حتى يكون أقل من الهباء. فإذا رفع رأسه وحمد الله يعلم أنه هو يسمع ذلك، وإذا سجد فالأدب في سجوده: أن لا يكون في قلبه عند السجود شيء أقرب إليه من الله تعالى، لأن أقرب ما يكون العبد من ربه عند السجود، فيجب أن ينزهه عن الأضداد بلسانه، ولا يكون في قلبه أجل منه، ولا أعز منه، ويتم صلاته على هذا. ويكون معه من الخشية والهيبة ما يكاد يذوب. ولا يكون له في صلاته شغل أكثر من شغله بصلاته حتى لا يشغل بشيء غير الذي هو بين يديه في صلاته وكذلك إذا تشهد ودعا وسلم. كل ذلك يعقل ما يقول وما يخاطب ولمن يخاطب، حتى يخرج من الصلاة بالعقد الذي قد دخل في الصلاة[1].

والنموذج الآخر من التأويل لبعض أركان الإسلام نجده عند أبي القاسم الجنيد (ت ٢٩٨ هـ). فالصلاة عند الخراز هي كالحج عند الجنيد الصوفي الألمعي، يعتبر هراء وهواء إن لم تصاحب حركات القلب شعائره المتعاقبة التي

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

يشتمل عليها. فالرحيل إلى الحج - عند الجنيد - هو الرحيل عن جميع الذنوب. وقطع مراحل الحج، هو قطع الطريق مرحلة مرحلة إلى الله. وخلع الثياب للإحرام هو خلع صفات البشرية. والوقوف بعرفة هو التأمل في الله لحظة واحدة. والإفاضة إلى المزدلفة وقضاء المناسك هي رفض جميع الأغراض الجسدية. والطواف بالبيت هو إدراك الجمال الإلهي في بيت الطهر. والسعي بين الصفا والمروة هو إدراك للصفاء والمروءة. وزيارة منى هي ذهاب جميع المنى. ونحر القربان هو نحر لأسباب متاع الدنيا. ورمي الجمار هو رمي ما يصحب الحاج من أفكار جسدانية.

فما هو إذن موقف الحلاج من أركان الإسلام، وذلك بعد أن رأينا موقف كل من الخراز والجنيد. فقد رأينا كيف يحاول أبو سعيد الخراز أن يعطي للصلاة معنى رمزياً وباطنياً إلى جانب مظهرها الشرعي الذي يعتمد على حركات الجوارح. ومن بعده حاول أبو القاسم الجنيد أن يعطينا صورة روحية لمناسك الحج المختلفة يكاد يخرجها عن معناها المرسوم في أذهان العامة. أقول إذن، أن التهمة الرابعة التي تنحصر في أن الحج ليس بفرض ديني هام. والتي أدين بها الحلاج، ليست من الأسباب الحقيقية التي أدت إلى مقتله. بل كانت - في اعتقادي - هي السبب المباشر الذي استطاع عن طريقه الوزير حامد بدهائه ومكره أن يستغلها حتى يثير القوم من جميع الفئات ضد الحلاج. وقبل أن أتكلم عن هذه التهمة ذاتها علينا أن نعرض لنوع آخر من التأويلات الباطنية التي حاولها الحلاج - في نظر بعض المؤرخين - بالنسبة لبعض أركان الإسلام.

فقد قيل أنه قد وجد للحلاج بعض الكتب التي تحتوي مثل هذه التأويلات منها: أنه إذا صام الإنسان ثلاثة أيام بلياليها ولم يفطر وأخذ في اليوم الرابع ورقات هندباء وأفطر عليها أغناه عن صوم رمضان. وإذا صلى في ليلة واحدة ركعتين من أول الليل إلى الغداة أغنته عن الصلاة بعد ذلك. وإذا تصدق في يوم واحد بجميع ما ملكه في ذلك اليوم أغناه عن الزكاة. وإذا

صار إلى قبور الشهداء بمقابر قريش فأقام بها عشرة أيام يصلي ويدعو ويصوم ولا يفطر إلا على شيء يسير من خبز الشعير والملح الجريش أغناه ذلك عن العبادة باقي عمره [١]. ويلاحظ على هذا كله أن من نقله إلينا هو ابن الجوزي السلفي المعروف بكراهيته للتصوف.

أما تهمة الحج فقد قيل أنهم وجدوا له كتاباً حكى فيه أن الإنسان إذا أراد الحج ولم يمكنه، أفرد في داره بيتاً لا يلحقه شيء من النجاسة، ولا يدخله أحد، ومنع من تطرقه. فإذا حضرت أيام الحج طاف حوله طوافه حول البيت الحرام. فإذا انقضى ذلك، وقضى من المناسك ما يقضي بمكة مثله، جمع ثلاثين يتيماً وعمل لهم أمراً ما يمكنه من الطعام وأحضرهم إلى ذلك البيت، وقدم إليهم ذلك الطعام وتولى خدمتهم بنفسه، فإذا فرغوا من أكلهم وغسل أيديهم، كسا كل واحد منهم قميصاً ودفع إليه سبعة دراهم، فإذا فعل ذلك قام له مقام الحج [٢].

وهذا الحج هو ما يعرف باسم «الحج بالهمة» ولعله كان نوعاً من المعراج الروحي الذي يوجد عند أبي يزيد البسطامي في بعض شطحاته. ويلاحظ أيضاً أن الحج الشرعي هو الفرض الوحيد في الشريعة الإسلامية، الذي تجوز فيه النيابة، أي ينوب إنسان عن آخر في أدائه: وقد حاول الوزير بناء على المذهب الحلاجي في الاستغناء عن الحج، أن يشبه أمره بأمر القرامطة الثائرين الذين أرادوا هدم الكعبة.

وبعد هذه الاتهامات كلها ـ وبخاصة التهمة الأخيرة ـ والانتهاء من محاولتنا ربط كل واحدة منها بالأخرى، التفت أبو عمر القاضي إلى الحلاج وقال له: من أين لك هذا؟ قال: من «كتاب الإخلاص» للحسن البصري فقال أبو عمر: كذبت يا حلال الدم، قد سمعنا كتاب الإخلاص للحسن البصري

---

(١) ابن الجوزي: المنتظم جـ ٦ ص ١٦٣.

(٢) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١٣٨.

بمكه، وليس فيه شيء مما ذكرته. فلما قال أبو عمر كذبت يا حلال الدم، قال له حامد: أكتب بهذا. فتشاغل أبو عمر بخطاب الحلاج، فأقبل حامد يطالبه بالكتاب بما قاله، وهو يدافع ويتشاغل إلى أن مد حامد الدواة من بين يديه إلى أبي عمر، ودعا بدرج ورفعه إليه وألح عليه حامد بالمطالبة بالكتاب إلحاحاً لم يمكنه معه المخالفة، فكتب بإحلال دمه، وكتب بعده من حضر المجلس.

ولما تبين الحلاج ما وقع عليه اختيار المجلس، نطق بقوله المشهور الذي أشرت سابقاً إليه والذي يجعلنا ويدعونا إلى أن ننسبه إلى المتصوفة السنيين حيث قال: ظهري حمى، ودمي حرام، وما يحل لكم أن تتأولوا عليَّ بما يبيحه، واعتقادي الإسلام، ومذهبي السنة، وتفضيل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد وسعيد وعبد الرحمن بن عوف وأبي عبيده بن الجراح، ولي كتب في السنة موجودة في الوراقين، فالله الله في دمي. ولم يزل يردد هذا القول والقوم يكتبون خطوطهم إلى أن استكملوا ما احتاجوا إليه ونهضوا عن المجلس. ورد الحلاج إلى موضعه الذي كان فيه ودفع حامد المحضر إلى الكاتب وأخبره بأن يكتب إلى المقتدر بالله بخبر المجلس وما جرى فيه، وينفذ الجواب عنه.

وبعد تردد استمر ثلاثة أيام جاء الجواب من الخليفة بأن القضاة إذا كانوا قد أفتوا بقتله، وأباحوا دمه، فلتحضر محمد بن عبد الصمد صاحب الشرطة، وليتقدم إليه بتسلمه وضربه ألف سوط، فإن تلف تحت الضرب وإلا ضرب عنقه. فسر حامد بهذا الجواب وزال ما كان عليه من الاضطراب وأحضر محمد بن عبد الصمد وأقرأه إياه، وتقدم إليه بتسلم الحلاج، فامتنع من ذلك وذكر أنه يتخوف أن ينتزع، فأعلمه حامد أنه يبعث معه أحد غلمانه حتى يصيروا به إلى مجلس الشرطة في الجانب الغربي، ووقع الاتفاق على أن يحضر بعد عشاء الآخرة ومعه جماعة من أصحابه، وقوم على بغال مؤكفة يجرون مجرى الساسة، ليجعل على واحد منها ويدخل في غمار القوم. وأوصاه أن يضربه ألف سوط، فإن تلف حز رأسه واحتفظ به وأحرق جثته، وقال له

حامد: إن قال لك أجري لك الفرات ذهباً وفضة فلا تقبل منه! ولا ترفع الضرب عنه فلما ركب غلمان حامد مع محمد بن عبد الصمد صاحب الشرطة حتى أوصلوه إلى الجسر انصرفوا، وبات هناك صاحب الشرطة ورجاله المجتمعون حول المجلس.

فلما أصبح يوم الثلاثاء لست بقين من ذي القعدة (سنة ٣٠٩ هـ) أخرج الحلاج إلى رحبة المجلس وأمر الجلاد بضربه بالسوط، واجتمع من العامة خلق كثير لا يحصى عددهم، فضرب إلى تمام الألف سوط وما استعفى ولا تأوه. بل لما بلغ ستمائة سوط، قال لمحمد بن عبد الصمد: ادع بي إليك فإن عندي نصيحة تعادل فتح القسطنطينية، فقال له محمد: قد قيل لي أنك ستقول هذا وما هو أكثر منه! وليس إلى رفع الضرب عنك سبيل ولما بلغ ألف سوط قطعت يده ثم رجله، وحز رأسه وأحرقت جثته. ولما صارت رماداً ألقيت في دجلة، ونصب الرأس يومين ببغداد على الجسر ثم حمل إلى خراسان وطيف به في النواحي. وأقبل أصحابه يعدون أنفسهم برجوعه بعد أربعين يوماً. واتفق أن زادت دجلة في تلك السنة زيادة فيها فضل، فادعى أصحابه أن ذلك بسببه، ولأن الرماد خالط الماء. وزعم أصحاب الحلاج أن المضروب عدو الحلاج ألقي شبهه عليه (وهذا الاتجاه يذكرنا بما حدث للمسيح عليه السلام). وادعى بعضهم أنهم رأوه في ذلك اليوم بعد الذي عاينوه من أمره والحال الذي جرت عليه، وهو راكب حماراً في طريق النهروان ففرحوا به، وقال لعلكم مثل هؤلاء البقر الذين ظنوا أني أنا المضروب والمقتول، وزعم بعضهم أن دابة حولت في صورته. وكان نصر الحاجب بعد ذلك يظهر الترثي له ويقول إنه مظلوم، وإنه رجل من العباد، وأحضر جماعة من الوراقين وأحلفوا على أن لا يبيعوا شيئاً من كتب الحلاج ولا يشتروها [١].

وبعد: فهذه قصة مصرع الحلاج ومأساته التاريخية التي أثارت القوم

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١٣٨ ـ ١٤١.

وجعلتهم يلتفون حوله ويتمسكون بمبادئه ويثيرون حوله الأساطير المختلفة ولكن بقي أمامنا حتى نستكمل ملامح هذه القصة التاريخية التي تمثل حلقة هامة من حلقات الفكر الإسلامي التي لا يمكن لنا أن نقلل من شأنها.

بقي أمامنا أن نتتبع الكلمات التي نطق بها الحلاج ـ الثائر الروحي في الإسلام ـ ونقلها إلينا شهود يوم مقتله. وهذه الكلمات إن صحت من الناحية التاريخية، فإنما ستفسر لنا حقيقة التصوف عند الحلاج، وتؤكد لنا صدق أحواله.

فنبدأ بما حدث بين الحلاج وصديقه الشبلي الذي أنكر حاله نصف إنكار أثناء محاكمته. فقد سئل الشبلي عن بعض أقوال الحلاج المشعرة بالربوبية فكان جوابه: «من يقول هذا يمنع». ولم يكن جوابه هذا إلا مخافة أن يتهم مع الحلاج. هذه الحادثة التي وقعت بينهما سنتبين منها حقيقة موقف الحلاج من التوحيد. فعن إبراهيم بن فاتك قال: لما أتى بالحسين بن منصور ليصلب، رأى الخشبة والمسامير فضحك كثيراً حتى دمعت عيناه ثم التفت إلى القوم فرأى الشبلي فيما بينهم فقال له يا أبا بكر هل معك سجادتك؟ فقال: بلى يا شيخ: قال: افرشها لي. ففرشها فصلى الحسين بن منصور عليها ركعتين وكنت قريباً منه. فقرأ في الأولى فاتحة الكتاب وقوله تعالى: **﴿لنبلونكم بشيء من الخوف والجوع﴾** وقرأ في الثانية فاتحة الكتاب وقوله تعالى: **﴿كل نفس ذائقة الموت﴾**. فلما سلم عنها ذكر أشياء لم أحفظها وكان مما حفظته: اللهم إنك المتجلي عن كل جهة، المتخلي من كل جهة. بحق قيامك بحقي، وبحق قيامي بحقك. وقيامي بحقك يخالف قيامك بحقي. فإن قيامي بحقك ناسوتية، وقيامك بحقي لاهوتية. وكما أن ناسوتيتي مستهلكة في لاهوتيتك (أي الفناء وليس الإتحاد كما يدعي البعض) غير ممازجة إياها، فلاهوتيتك مسؤولية على ناسوتيتي غير مماسة لها (وهذا يعبر عن نظرية الجبر وليس نظرية الحلول كما يدعي أعداء الحلاج) وبحق قدمك على حدثي، وحق حدثي تحت ملابس قدمك، أن ترزقني شكر هذه النعمة التي أنعمت بها علي، حيث غيبت

أغياري عما كشفت لي من مطالع وجهك وحرمت على غيري ما أبحث لي من النظر في مكنونات سرك. وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصباً لدينك وتقرباً إليك. فاغفر لهم، فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا، ولو سترت عني ما سترت عنهم لما ابتليت. فلك الحمد فيما تفعل، ولك الحمد فيما تريد، ثم سكت وناجى سراً. فتقدم أبو الحارث السياف فلطمه لطمة هشم أنفه وسال الدم على شيبه. فصاح الشبلي ومزق ثوبه[1].

وقد حرص الشبلي كل الحرص على ألا يبوح بسره فلم يقتل مستخدماً مبدأ التقية وكثيراً ما كان يقدم النصح لصديقه الحلاج أن يتستر وراء الرمز وأن يجعل علاقته بربه في مقام السكر دائماً. وهذا المنهج السلبي عند الشبلي يؤكده قوله حين وقف على الحلاج وهو مصلوب: ألم ننهك عن العالمين[2].

ولا شك أن الفترة التي سبقت قتل الحلاج، أي عندما كان مصلوباً قد شهدت مرحلة من أهم مراحل الطريق الروحي عنده. فقد فاضت نفسه وامتلأ قلبه بحبه لله فنطق لسانه بأجمل العبارات التي لن ننساها على مر الدهور والعصور. فلما صلب الحلاج قال: «إلهي إلهي أصبحت في دار الرغائب أنظر إلى العجائب، إلهي إنك تتودد إلى من يؤذيك، فكيف لا تتودد إلى من يؤذى فيك». بل إنه لما أخرج مشى يتبختر في قيده وهو ينشد ويقول:

نديمي غير منسوب ... إلى شيء من الحيف
سقاني مثل ما يشرب ... فعل الضيف بالضيف
فلما دارت الكأس ... دعا بالنطع والسيف
كذا من يشرب الراح ... مع التنين في الصيف

ثم قال: ﴿يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها. والذين آمنوا مشفقون منها

(١ - ٢) الخطيب البغدادي: جـ ٨ ص ١٣١ - ١٣٢.

ويعلمون أنها الحق﴾ الآية، ثم ما نطق بعد ذلك حتى فعل به ما فعل.

وثمة رواية أخرى تقول أن آخر كلمة تكلم بها الحسين بن منصور عند قتله وصلبه هي قوله: «حسب الواحد إفراد الواحد له»[1] فهي عبارة بمثابة إعلان عن شهادة التوحيد الشرعية الإسلامية. والدليل على ذلك أنه ما سمع بهذه الكلمة أحد من المشايخ إلا رق له واستحسن هذا الكلام منه على حد قول الخطيب البغدادي[2].

وتستمر الحوادث مؤكدة إيمان الحلاج بربه وتوحيده له، وهذا شاهد إثبات على ما نقول. فقد ذكر لنا أبو العباس بن عبد العزيز أنه كان أقرب الناس من الحلاج حين ضرب وكان يقول مع كل سوط: أحد، أحد[3]، وهذه الحادثة إنما تذكرنا بما وقع في الصدر الإسلامي الأول. فقد قيل أن ورقة بن نوفل كان يمر ببلال مؤذن الرسول ﷺ وهو يعذب وهو يقول: أحد، أحد فيقول ابن نوفل، أحد أحد الله يا بلال.

أما أبو العباس أحمد بن سهل بن عطاء (٣٠٩ هـ) وهو صديق للحلاج وقف بجانبه في محنته، وكان يصوب اعتقاده. فقد سأله الوزير حامد (وهو عدو الحلاج الأول) عن رأيه في أقوال الحلاج فكان جوابه: «ما لك ولهذا، عليك بما نصبت له من أخذ أموال الناس وظلمهم وقتلهم، ما لك ولكلام هؤلاء السادة» فأمر الوزير بضربه، فما زال يضرب حتى سال الدم من منخريه وحمل إلى منزله. فقال أبو العباس: اللهم أقتله، واقطع يديه ورجليه. ومات أبو العباس بعد ذلك بسبعة أيام -أي قبل الحلاج بخمسة عشر يوماً- وقتل حامد بن العباس - الوزير - أفظع قتلة وأوحشها، بعد أن قطعت يداه ورجلاه، وأحرق داره، وكانوا يقولون أدركته دعوة أبي العباس بن عطاء[4]. وأقول أنا

---

(١) الخطيب البغدادي: جـ ٨ ص ١٣١ - ١٣٢.

(٢) المصدر السابق: ص ١٣١ - ١٣٢.

(٣) المصدر السابق: ١٣١.

(٤) المصدر السابق: ص ١٢٨.

أنه قد نال جزاء ما فعله بالحلاج.

هذا هو موقف أصدقاء الحلاج من الصوفية، بقي موقف أحد الفقهاء وهو أبي العباس بن سريج (القاضي) فكان إذا سئل عنه يقول: «هذا رجل قد خفي علي حاله وما أقول فيه شيئاً». ويعطينا الديار بكري مثالاً لهذا الموقف الذي يجب أن يسير على هديه كل مسلم مؤمن قبل أن يطلق أحكامه على غيره من المسلمين فيقول: «وهذا شبيه بكلام عمر بن عبد العزيز وقد سئل عن علي ومعاوية فقال: دماؤهم قد طهر الله منها سيوفنا، أفلا يطهر من الخوض فيها ألسنتنا». ويعلق الديار بكري على هذا بقوله: «وهكذا ينبغي لمن يخاف الله تعالى أن لا يكفر أحداً من أهل القبلة بكلام يصدر منه يحتمل التأويل على الحق والباطل، فإن الإخراج من الإسلام عظيم، ولا يسارع به إلا جاهل» [1].

وثمة رواية أخرى تعطينا موقفاً إيجابياً لابن سريج القاضي والفقيه يختلف عن موقفه السلبي السابق، فعن إبراهيم بن شيبان قال: دخلت على ابن سريج يوم قتل الحلاج فقلت: يا أبا العباس ما تقول في فتوى هؤلاء في قتل هذا الرجل؟ قال: لعلهم نسوا قول الله تعالى: ﴿أتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله﴾.

وقال الواسطي: «قلت لابن سريج: ما تقول في الحلاج؟ قال: أما أنا أراه حافظاً للقرآن عالماً به، ماهراً في الفقه، عالماً بالحديث والأخبار والسنن، صائماً الدهر، قائماً الليل يعظ ويبكي ويتكلم بكلام لا أفهمه فلا أحكم بكفره» [2].

هذه هي الصورة الإسلامية الحقة التي يضعها التاريخ ويصوره فيها الحلاج ثائراً من ثوار الفكر الإسلامي في أرقى منابعها ألا وهو الطريق الروحي الذي لم يشهد من قبل شهيداً مثل الحلاج. فإن مصرعها وما دار

---

(١) الديار بكري: تاريخ الخميس جـ ٢ ص ٣٧٩.
(٢) أخبار الحلاج: : ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

حوله من اعتقادات وأساطير، إنما يذكرنا ـ على حد قول ماسنيون ـ بما حدث للمسيح. فقد ادعى هـذا المستشرق أن الحـلاج قد حقق أسـطورة جبل «الجلجلة» على حد قول أحد رجال الدولة التركية لإحدى المسيحيات بلهجة لا تخلو من التهكم، وذلك لأن المسيح عند المسلمين، لا يمكن أن يكون قد تألم ولا قتل على الصليب. ومنحنى حياة الحلاج كله، ومناظر محاكمته كلها تجعـل الحلاج يشبـه المسيح ظـاهريـاً. لكن أكان عـلى شعور بهـذا إبـان حياته؟» [1].

لا بد أن تكون الإجابة هنا على هذا السؤال وفق العقيدة الدينية الإسلامية في تصويرها للمسيح. ولهذا فإن إجابتي تختلف تماماً عن إجابة ماسنيون التي يقول فيها أن انتظار الحلاج للمسيح «المهدي» والحاكم ليبدو في مواقفه منذ «نذره» في مكة حتى حريقها المطفأ باسم المسيح حتى النـار المقدسـة التي أحضنت في يوم السبت المقدس بمدينة القدس» [2].

أما الجواب عندي فهو أن الحلاج لم يـرضَ لنفسـه أن يكون شبيهـاً للمسيح، وذلك لعلمه الإسلامي الحقيقي بأنه لم يصلب ولم يقتل. إذن، أليس هناك في الإسلام من يكون نموذجاً حياً ومثالاً بطولياً يحتذيه الحلاج ويتشبه به؟ إن هذا هو ما حدث بالفعل ويؤكده ما قاله أحد الشعراء بعد ذلك على لسان الحلاج واصفاً حاله:

أنا الحسين أنا الحلاج يا فقراء	ذوبت سندانهم من عظم برهاني
أنا الذي شاع ذكري بالملأ الأعلى	حلجت قـطني بتقـواي وإيمـاني
أفتوا علمي وقالوا قد طغى وبغى	حاشا من البغي لكن صرت رباني
أصيح فيهم كما صاح الفتى البدوي	وأهدم بغداد ما خلى لها أركان
لكن سمعت رجـال الله قـائلة	فمت شهيداً كما مات ابن عفان

---

(١) عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة ص ٩١.
(٢) المصدر السابق: ص ٩١.

والخضر واقف قبالي لا يكلمني — والأربعين يقولون هكذا كاني
حتى أتى القطب والأقطاب تتبعه — ثلاثمائة وهم يتلون قرآني
وهذه قصة الحلاج قد فرغت — هم أحرقوه وكانوا الكل عميان
بعد الصلاة على المختار سيدنا — خير البرية بعث من نسل عدنان
والمسلمين عليهم دائماً أبداً — مني سلام فهم أهلي وجيراني [1]

وهكذا ـ إلى جانب هذا الدفاع الذي نراه في الأبيات السابقة عن حقيقة التصوف عند الحلاج ومدى ولايته وكراماته وقربه من الله ـ نرى الحلاج قد أراد، كما ورد في البيت الخامس، أن يموت شهيداً كما مات عثمان بن عفان وهو يقرأ القرآن والمصحف بين يديه، ولم يمت الحلاج أيضاً إلا بعد أن صلى ركعتين وتلى آيات من القرآن. وهذا المقام لا نجده إلا عند الصوفية الذين وصلوا إلى أعلى مراتب ومراحل الطريق الروحي، وهو ما يسمى «مقام التمكين» وهو غير مقام التلوين. فقد اعتبر الصوفية عثمان بن عفان مختصاً بالتمكين الذي هو أعلى مراتب التحقيق. والدليل على تخصيصه بذلك وبالثبات والإستقامة ما روى عند أنه يوم قتل لم يبرح من موضعه، ولم يأذن لأحد بالقتال ولا وضع المصحف من حجره إلى أن قتل، وسال الدم على المصحف وتلطخ بالدم، ووقع الدم على موضع هذه الآية: ﴿**فسيكفيكم الله وهو السميع العليم**﴾ [2] وكذا الحلاج لم يتأوه ولم يتغير لونه عندما قطعوا يديه ورجليه. وكان يقول مع كل سوط من الألف: أحد، أحد.

ولم تنته مأساة الحلاج بقتله مصلوباً، بل استمرت هذه المأساة وتكررت أحداثها في شخص آخر من أهل الحلاج وهو ولده. وكأن القدر أراد أن يكون شبيهاً مرة أخرى بالإمام علي الذي ابتلى هو وأهل بيته بالقتل وإراقة الدماء. فقد ذكر لنا ابن حجر العسقلاني عن أبي طاهر الديلمي أنه قال: «صار إلى

---

(١) أخبار الحلاج: ص ١٤١ ـ ١٤٤.

(٢) السراج الطوسي: اللمع ص ١٧٦.

الأمير معز الدولة وهو بالأهواز، إبن الحلاج الذي قتل عندكم ببغداد، وكان يدعي ما يدعيه. فقال أنا أرد يدك هذه المقطوعة حتى لا تنكر منها شيئاً، وأرد على كاتبك الأعور عينه الذاهبة حتى يبصر بها، ثم أمشي على الماء وأنت تراني. فقال لي الأمير: ما عندك في هذا؟ فقلت: يرد أمره إلي. قال: قد فعلت ما أخذته فأمرت بقطع يده فقطعت، ثم قلت أردد الآن يدك حتى نعلم أنك تصدق. ثم أمرت بعينه فخلعت، ثم قلت أردد الآن عينك، ثم أمرت بحمله إلى الماء وقلت أمش الآن على الماء حتى ننظر. فلم يفعل من هذا شيئاً فألقيناه في الماء ولم يزل فيه حتى غرق[1].

ولا يفوتني، قبل أن أترك هذه الشخصية الصوفية العالمية، أن أشير إلى نقطة هامة في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي، وهي أن الحلاج بحياته كلها بما فيها من سياحة وأسفار وترحال، وبما فيها من شهرة طبقت الآفاق حتى خاف أصحاب السلطان من نفوذه وقوة مريديه فوجهوا إليه تهماً عديدة انتهت بمصرعه أقول أن هذه الشخصية الفذة قد أثرت كثيراً في إظهار فرقة خاصة تكونت في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي (أي الرابع الهجري). هذه الفرقة هي «إخوان الصفا» التي يبدو في آرائها سمات مذهب جماعة مضطهدت، تطل النزعات السياسية منه بين حين وآخر. ونرى من خلاله بعض ما عاناه أصحاب هذه الرسائل من آلام، وما قاموا به من كفاح، وما استهدفوا له هم وأسلافهم من جور ونتبين منه ما كان يختلج في نفوسهم من أمل، وما نادوا به من تسامح وصبر، وهم يلتمسون في هذه الفلسفة الروحية سلوى لنفوسهم، أو خلاصاً وتطهيراً لها، هذه الفلسفة هي دينهم.

وهم ينادون أيضاً بأن يكون الواحد منهم مخلصاً حتى الموت، إذ أن ملاقاة الموت في سبيل صلاح الأخوان هي عندهم الجهاد الصحيح. وهذا الإتجاه يذكرنا بالمنهج الخاص الذي كان يتبعه الحلاج في شطحاته الصوفية.

---

(١) ابن حجر العسقلاني: لسان المنزان جـ ٢ ص ٣١٥.

هذا الأسلوب الإيجابي الذي يظهر في أنه لم يتخذ التقية عنواناً لحياته الروحية. وذلك على الرغم من تحذير معظم الصوفية المعاصرين له في اتباع هذا الأسلوب الخاص. وكان أكثرهم انتقاداً له ـ خوفاً عليه وحرصاً على حياته ـ هو أبو بكر الشبلي الذي كان امتداداً للحلاج. ولكن الحلاج فضل الموت مصلوباً على أن يرجع عن مذهبه الإيجابي، وليكون الفدائي الأول في الطريق الروحي إلى الله.

يضاف إلى ذلك كله، أن إخوان الصفا كانوا يؤولون الحج إلى مكة بأنه مثل ضربة الله لطوف الإنسان على هذه الأرض، وأوجبوا على الإنسان أن يساعد أخاه في هذه الحياة بكل ما يتسع له جهده، فيجب على ذي المال أن يجعل للفقير حظاً من ماله، وعلى ذي العلم أن يعلم أخاه الجاهل، غير أن العلم حبس على خاصة المستبصرين من أفراد الطبقة العليا(1). وهذا كله رأيناه عند الحلاج مما يجعلني أقول: «إن الحلاج كان أحد هؤلاء الذين مهدوا لظهور هذه الفرقة، أو بتعبير أدق: كان أحد مؤسسي هذه الطائفة».

سابعاً: الحلاج بين نظريتي وحدة الشهود ـ وحدة الوجود:

في مجال الحديث عن شخصية الحلاج في التصوف الإسلامي، وثورته الروحية في الإسلام، يجب علينا منذ هذه اللحظة أن نحدد موقف الحلاج من نظريتين هامتين لعبت كل واحدة منها دوراً خطيراً في العالم الإسلامي وهما نظريتي وحدة الشهود ووحدة الوجود. الأولى تعبر تعبيراً صادقاً عن التوحيد القائم على أساس من الكتاب والسنة، والأخرى تعبر عن التوحيد تعبيراً عقلياً نظرياً فجاءت مخالفة تماماً للروح الإسلامية وعقيدة المسلمين فكانت فلسفية أكثر منها ذوقية.

فإن أقصى ما يصل إليه التصوف السني الإسلامي في طريق المعرفة هو شهود الله والتعرف عليه والاتصال المباشر بين العارف وربه والقرب منه. أما

(1) دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ١٢٤.

التصوف الفلسفي الإشراقي. فالمعرفة فيه قائمة على أساس نظرية هامة في الوجود تسمى بوحدة الوجود. وفرق كبير بين هاتين النظريتين في الفكر الإسلامي. ولما كان هناك من يخلط بينهما، فيجب علينا أن نميز بينهما تمييزاً واضحاً. وعلينا أيضاً توضيح الأسس الجوهرية التي قامت عليها كل نظرية. وقد نرى بعض التشابه في الأفكار التي وردت عند أصحاب هاتين النظريتين، إلا أننا سوف نلمح حتماً اختلافاً حقيقياً في الغاية التي ينشدها كل منهما.

إن الصوفي الذي يعاني حالاً أو تجربة صوفية تصل به إلى مقام الجمع أو وحدة الشهود، يختلف كل الاختلاف عن هذا الذي لا تتصل أقواله بتجربة صوفية، بل هي مجرد نظرية فلسفية لا يقصد بها وحدة الألوهية كما هي عند الصوفية من أهل السنة، لكن يقصد بها نظرية وحدة الحقيقة الوجودية كما هي عند محيي الدين بن عربي المتوفي عام ٦٣٨ هـ. أي أن هناك فارقاً كبيراً بين من يقول «لا إله إلا الله» وبين هذا الذي يقول «لا موجود على الحقيقة إلا الله...».

فوحدة الشهود إذن حال، وليست علماً أو اعتقاداً. ولا تخضع لوصف ولا تفسير. وهي أخص مظهر من مظاهر الحياة الصوفية وهي الحال التي يسميها الصوفية المسلمون بالفناء وعين التوحيد وحال الجمع. من أشهرت هؤلاء الصوفية رجال عرفوا في العالم الإسلامي وكانت لهم قدم راسخة في الطريق الروحي إلى الله من أمثال: أبي سعيد الخراز، وأبي القاسم الجنيد والحلاج وأبي بكر الشبلي وأصحاب هذه النظرية إنما هم رجال فنوا في حبهم لله عن أنفسهم وعن كل ما سوى الله، فلم يشاهدوا في الوجود غيره.

أما عن نظرية وحدة الوجود ـ كما هي عند ابن عربي ـ فإنها لا تعبر عن اتصاله هو بالذات الإلهية ولا عن فنائه في محبوبه، بل هي تعبير فلسفي وجودي عن وحدة الحق والخلق.

ونضيف إلى هذه الفروق الجوهرية بين النظريتين فروقاً أخرى ننبه إليها

القارىء. فوحدة الشهود تقوم على أساس الاتصال بين العبد وربه وهو إتصال روحي ومعرفة قلبية أساسها المحبة المتبادلة بينهما، وهذا الإتصال الذوقي الصوفي يؤكد فكرة الثنائية بين الخالق والمخلوق، بين الله والإنسان، الله الذي يختلف في ذاته وصفاته عن الإنسان كما جاء في الكتاب والسنة. ونحن في ميدان وحدة الشهود يجب أن نؤكد هذا باستمرار بأنه ليس هناك أي شبه على الإطلاق بين الله وما سوى الله. فالمسافة لانهائية بينهما، فالقرب هنا قرب المعرفة والمحبة فقط لا غير.

أما وحدة الوجود فقد قامت على أساس فكرتين خارجتين على العقيدة الإسلامية هما الاتحاد والحلول. أي اتحاد الإنسان بالله، أو بتعبير أصدق، محاولة تأنيس الله أي إعطاء الله صفات البشر والمخلوقات وكل ما يفيد التشبيه والتجسيم كما حدث في عقيدة اليهود. والحلول الذي يعبر عن تأليه الإنسان وحلول اللاهوت في الناسوت كما حدث في المسيحية. فالاتحاد هو تشبيه الخالق بالمخلوق، والحلول هو تشبيه المخلوق بالخالق. أما الإسلام فلا يؤمن بالاتحاد ولا الحلول. بل يؤمن بالثنائية بين الخالق والمخلوق لأن الله ﴿ليس كمثله شيء﴾. وعلى هذا الأساس المتين في عقيدة التوحيد نستطيع أن نفرق تماماً بين نظريتي وحدة الشهود ووحدة الوجود، وعلى هذا الأساس أيضاً نستطيع أن نحدد موقفنا من الحلاج دون تحيز أو هوى على الإطلاق.

ولكن كيف وصل التصوف السني الإسلامي إلى هذه النظرية التي تعبر عن مواجيد الصوفية وأذواقهم وأحوالهم التي ترد عليهم حسب صفاء أوقاتهم ونقاء سريرتهم؟ لقد أجمع الصوفية المسلمون أن النفس الإنسانية هي محل الأخلاق المذمومة. ويعنون بها ما كان معلولاً من أوصاف العبد ومذموماً من أخلاقه وأفعاله مثل الكبر والغضب والحقد والحسد وسوء الخلق وقلة الاحتمال. ولذلك فإن معالجة الأخلاق في ترك النفس وكسرها أتم من مقاساة الجوع والعطش والسهر وغير ذلك من المجاهدات على حد قول الحسن البصري. فسلامة النفس إذن في مخالفتها، وبلاؤها في متابعتها.

ومعرفة النفس عندهم مرتبة لا يتم كمالها إلا بمعرفة الرب ويؤكد ذلك الخبر «من عرف نفسه فقد عرف ربه» وكذلك الآية: ﴿وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى﴾ فإن أول ما يلزم العبد علم آفات النفس ومعرفتها ورياضتها وتهذيب أخلاقها.

أما القلب ـ فمثل الروح ـ محل الأوصاف الحميدة والأخلاق المحمودة. ولكن الروح ـ وهي محل المحبة ـ أشرف عند الصوفية من القلب الذي هو محل المعرفة. فكأن المحبة عندهم منزلة أرفع وأسمى منزلة من المعرفة. أي أن غاية ما يصل إليه الصوفي العارف هي محبة الله له كما عبر عن ذلك معروف الكرخي في بغداد ورابعة العدوية في البصرة. ولا بد من تعاون الروح للقلب ليصل الصوفي الحق إلى غايته المنشودة وهي معرفة الله معرفة ذوقية قلبية، إذ المحبة الإلهية وحدها ـ لا التعقل والنظر ـ هي الطريق الوحيد المضمون الموصل إلى تلك المعرفة.

فالحب الخالص وحده هو الذي يظهر فيه عنصرا «الذوق» و«النزوع» أي الإدراك الذوقي لماهية المحبوب وهو الذي نسميه المعرفة والإقبال الكلي عليه وهو ما نسميه بالنزوع على حد قول المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي. ويؤكد لنا هذا كله منهج الصوفية في المعرفة بالله. فمعرفتهم ليست وليدة العقل، وليست علماً صورياً. بل وليدة قوة أخرى تعلو على العقل والحس معاً. فهي نور يقذفه الله في قلب من أحبه، أو هي إشراق الجانب الإلهي في قلب الصوفي وهو ما يسمى بالعلم اللدني الذي خص به الخضر ﴿وعلمناه من لدنا علماً﴾، وهو العلم الحضوري الإتصالي الشهودي.

ومعنى ذلك كله أنه عندما يكون الموضوع معروضاً للنظر وترفع الحجب فلا بد أن يحصل للنفس إشراق حضوري على المبصر فتراه النفس بحضوره عندها، ولا يكون ذلك عن طريق صورة صادرة عن الموضوع ومرتسمة في النفس كما يقول أصحاب المعرفة البحثية الاستدلالية الذين يعتمدون على

البحث والبرهان لا غير. وتفسير هذا الحضور هو أن النفس عندما تضاء جوانبها بالإشراق تدرك الموضوع الحاضر. ولا تكون قدرة النفس على استحضار الموضوع إلا في حالة مفارقتها للبدن وتجردها عن علائقه. والحضور يكون بقدر تسلط النفس على الجسد وقهرها لشهواته وملذاته. ونخلص من ذلك كله أن القهر والمحبة علاقتان تنتظمان المعرفة الصوفية الذوقية الباطنة. ويصبح الصوفية إذن هم هؤلاء الذين صفت قلوبهم من كدورات البشرية وآفات النفوس وتحرروا من شهواتهم حتى صاروا في الصف الأول والدرجة العليا من الحق. فإذا تركوا كل ما سوى الحق صاروا لا مالكين ولا مملوكين. ويصير الصوفية هنا هم المصطفين الأخيار والذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون.

ولكن إذا ما ورد الإنسان حياض المعرفة، هل يتأتى له أن يعمل ما يخالف الشريعة؟ هل الباطن وهو المعرفة التي وصل إليها يخالف الظاهر؟ هل الحقيقة تخالف الشريعة؟ للإجابة على هذا كله نقول أن معظم الصوفية قد بالغوا في تحذير هؤلاء الذين يعتقدون أنهم يستطيعون الوصول إلى الهداية، والحصول في عين القرب عندما يبذلون أنفسهم في طريق الجهد والمجاهدة. فيسقطون التكاليف ويرفعونها وينشرون الإباحية. ومعظم أقوال الصوفية الصادقين تدور حول الاهتمام بالشريعة والقيام بالواجبات الدينية. بل أوجسوا خيفة من المبالغة في التفرقة بين الشريعة والحقيقة، فألحوا في المطالبة بظاهر الشرع لأنه في نظرهم هو الباب الموصل إلى علم الباطن. وذلك لأن كل باطن يخالف ظاهراً فهو باطل. والشريعة هي الباب المؤدية إلى انكشاف المعرفة ﴿**وائتوا البيوت من أبوابها**﴾. والأساس الذي بنى عليه الصوفية عملهم عند ربطه بعلم الشريعة، هذا الأساس هو التقوى وهي رتبة بين الخوف والرجاء حيث يسيرا في أعمال العبد وسائر نياته متلازمين مقترنين فبامتزاج الخوف والرجاء في نفس العبد والسير على مقتضاهما ينتج الحب لله وحسن العبودية له. قال تعالى: ﴿**ولباس التقوى ذلك خير**﴾ يضاف إلى ذلك قوله تعالى:

﴿إنهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغباً ورهباً وكانوا لنا خاشعين﴾ أي يطلبون منا خوفاً ورجاء.

وقد أدى مقام الخوف والرجاء عند أبي القاسم الجنيد (ت ٢٩٧ هـ) إلى حالتي القبض والبسط فإذا قبضه الله بالخوف أفناه عن نفسه. وإذا بسطه بالرجاء رده على نفسه. ويؤدي هذا أيضاً إلى حال الفناء والجمع والتفرقة والجمع عنده وعند غيره من الصوفية هو أن يشهد الحق وإثباته أما التفرقة فمعناها رؤية الخلق ومشاهدتهم.

ثم نرى مظهراً آخر من مظاهر مشاهدة الحق والفناء في حبه ويتجلى هذا الحب واضحاً في حال الفناء عن الآلام. فلقد صارت هذه الحال منذ القرن الثالث الهجري من المناقب الرئيسية للصوفي الحق. وكان ذلك بفضل الصوفي البغدادي السري السقطي المتوفي عام ٢٥٨ هـ وأستاذ الجنيد، الذي بلغ به مقام الأنس بالله إلى حد لو ضرب وجهه بالسيف لما أحس بألمه. وإنما يدل ذلك الفناء عن الآلام على أن كمال الاستغراق في حب الله يزيل الإحساس بالنفس بالكلية. بل كان لهذا الحب والعشق دلائله وعلاماته على جسد السري السقطي الذي أضناه الحب، فأصبح جسده سقيماً دنفاً مضنياً كأجهد ما يكون. ولا أدل على صدق السري في أنه غرق في مقام الفناء في الله نتيجة عشقه له حتى يبس جلده على عظمه من فرط محبته لله، ليس أدل من هذه الأبيات التي أهداها إلى تلميذه أبي القاسم الجنيد:

ولما ادعيت الحب قالت كذبتني ... فما لي أرى الأعضاء منك كواسيا
فما الحب حتى يلصق الظهر بالحشا ... وتذبل حتى لا تجيب المناديا
وتنحل حتى لا يبقى لك الهوى ... سوى مقلة تبكي بها وتناجيا

وإذا انتقلنا إلى صوفي آخر فإننا نرى مقام الفناء والبقاء يتخذ مرحلة جديدة عند أبي سعيد الخراز المتوفي عام ٢٨٦ هـ تتسم بطابع المعرفة. ولا

شك في أن الفناء والبقاء من أهم المقامات التي بني عليها التصوف الإسلامي بل أن مدار المقامات والأحوال جميعها ترجع إلى هذا المقام بمعانيه المختلفة. فإن غاية ما ينشده الصوفي العارف الصادق هو أن يفنى عن نفسه وصفاته، ويبقى بصفات الحق ثم يفنى العارف عن صفات الحق بشهوده الحق، ويستتبع ذلك فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه في وجود الحق، وهو ما يسمى بفناء الفناء الذي يظهر كثيراً عند الجنيد والحلاج وأبي بكر الشبلي المتوفي عام ٣٣٤ هـ.

إن هذه المرحلة الأخيرة وهي فناء الفناء تتخذ نظرية جديدة عند الجنيد هي نظرية «وحدة الشهود» التي تتصل اتصالاً وثيقاً بأصول التوحيد والمعرفة وذلك عند الرجوع بالتوحيد الصوفي إلى جبلة النفس الإنسانية التي يتجلى في صفحتها معنى التوحيد بعد أن تصقلها الرياضات والمجاهدات وتتخلص من شوائب البدن وكدوراته. وسند هذا كله الآية القرآنية المعروفة بآية «الميثاق» لقوله تعالى: ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا: بلى﴾. وكل هذا لا يتم عند الجنيد إلا على أساس حال الصحو الذي فضله على حال السكر. فحال الصحو هو أساس الكشف والمعرفة. وذلك عندما يتحقق الصوفي من بقاء ذاته مع فناء صفاته، أما السكر فلا يؤدي إلى المعرفة الحقيقية، بل هو حجاب يحجب النفس عن الكشف والمشاهدة، لأن السكر هو توهم فناء الذات مع بقاء الصفات.

أما الحلاج الثائر الروحي في الإسلام والذي قتله الفقهاء عام ٣٠٩ هـ فقد كان أجد هؤلاء الذين فنوا في حبهم لله عن أنفسهم وعن كل ما سوى الله. فلم يشاهدوا في الوجود غير الله. وقد فاضت بالحلاج عاطفة الحب فقال في إحدى شطحاته وصاح في حالة من أحوال جذبه «أنا الحق» وقال أيضاً «ما في الجبة إلا الله». ولم يكن الحلاج هو الوحيد الذي نرى عنده مثل هذه الشطحات. بل إن أبا يزيد البسطامي قد عبر عن شدة وجده قائلاً: «سبحاني

ما أعظم شأني» ولكن حجة الإسلام الإمام الغزالي الذي درس التصوف واجتهد فيه وعرف معانيه والذي عالج المسائل الصوفية وحللها وعمق معانيها وربط بينها وبين المعاني الدينية الإسلامية ـ وكان رائده في ذلك الحارث المحاسبي حامل لواء التصوف السني ـ فقد ذهب إلى تأويل هذه الشطحات بما يتفق وعقيدة التوحيد الإسلامية وصبغها بصبغة مذهب أهل السنة. وحملها كلها على محامل حسنة وأولها على أنها من فرط المحبة وشدة الوجد. فقد اتفق العارفون بعد عروجهم إلى السماء الحقيقة على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق. وصار لهم ذلك حالاً ذوقياً، فانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحصنة، واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه، ولم يبق فيهم متسع لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم أيضاً. فلم يكن عندهم إلا الله، فسكروا سكراً دفع دونه سلطان عقولهم. وكلام العشاق في حالة السكر يطوى ولا يحكى. فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد، بل شبه الاتحاد، وهو ما تكلمت عنه كثيراً وأسميته الاتصال الذي تقوم عليه نظرية وحدة الشهود. ومثال ذلك ما قاله الحلاج العاشق في حال فرط عشقه:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا ... نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته ... وإذا أبصرته أبصرتنا

فالحلاج إذن ـ وهذا ما نتمسك به ولا نحيد عنه مطلقاً ـ من أنصار وحدة الشهود ومن المؤكدين لها بشطحاته وسكراته وثوراته الروحية التي لا مثيل لها في تاريخ التصوف الإسلامي. بل يعتبر الحلاج هو خلاصة كل هذه الجهود المتضافرة. أي جهود الصوفية ومجاهداتهم حتى وصل التصوف إلى نظرية هي حال ذوقية أو تجربة صوفية خاصة بكل صوفي حسب الأحوال التي ترد عليه في وقت دون وقت آخر. وذروة ما وصل إليه هذا الجهد هو هذه الشطحات التي نراها عند البسطامي والحلاج والشبلي الذي أصيب بالجنون لكثرة سكره

وفنائه وفرط محبته لله، وذلك لقوة سلطان الوجد وهيجانه وغلباته. ومثل هذه الشطحات هي من النوع الذي ينتظمه موضوع المحبة وما ينشده الصوفي من غاية عظمى في دنياه، ومن فناء في ذات الله المنفردة بالبقاء.

أما عن نظرية وحدة الوجود الفلسفية التي تنبع من الاتحاد والحلول فقد بدأت من حيث انتهى إليه التصوف السني. وتفسير ذلك أن المتتبع لأقوال محيي الدين بن عربي قد يتراءى له أن هناك شبهاً كبيراً بين جوانب هذه النظرية الفلسفية في حقيقة الوجود وبين الجوانب المختلفة التي رأيناها في نظرية وحدة الشهود الصوفية الروحية. ومما لا شك فيه أن نظرية وحدة الوجود تعلق في أذهاننا مقترنة باسم محيي الدين بن عربي. وربما كان هناك من سبقه في هذا المجال من أمثال ابن سبعين وأبي الحسن الششتري. إلا أن ابن عربي قد قرر مذهب وحدة الوجود في صورته النهائية ووضع له مصطلحاً صوفياً كاملاً إستمده من كل مصدر وسعه أن يستمد منه كالقرآن والحديث وعلم الكلام والفلسفة المشائية والفلسفة الأفلاطونية المحدثة والغنوصية المسيحية والرواقية وفلسفة فيلون اليهودي السكندري. كما أنه انتفع بمصطلحات الإسماعيلية الباطنية والقرامطة وإخوان الصفا ومتصوفة الإسلام المتقدمين عليه. وهكذا كان ابن عربي يعتمد على كل مصدر يحقق أهدافه ويؤكد فلسفته الصوفية مهما كان نوعه حتى ولو كان مخالفاً للعقيدة الدينية الإسلامية. فقد صبغ هذه المصطلحات جميعها بصبغته الخاصة وأعطى لكل منها معنى جديداً يتفق مع روح مذهبه العام في وحدة الوجود الذي نجده على وجه الخصوص في كتابه الذي حققه المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي «نصوص الحكم».

وتفسير ذلك كله أن نظرية وحدة الوجود جمعت رأي أفلاطون في المثل المعقولة، ورأى الإسكندريين والإشراقيين في الفيض والصدور والانبثاق. ويتلخص مذهب الصدور عند الإشراقيين من أمثال أفلوطين والمشائين من أمثال الفارابي وابن سينا في أن الواحد أو الله أو الحق أو واجب الوجود، يوجد مخلوقاً سواه ولكنه شبيه به. لأن ذلك من صفات كماله دون أن يخسر

شيئاً من ذاته. وقد دعا الإشراقيون هذا الكائن الأول أو المعلول الأول بالعقل الأول وجعلوا له دوراً خاصاً يلعبه في إدارة شؤون الكائنات. وهو واجب الوجود بعلته، وممكن الوجود بذاته. فإذا تأمل أو تعقل علته أي الله أوجد عقلاً ثانياً وإذا تأمل في ذاته أوجد فلكاً مركباً من روح وجسد يسبح في الفضاء بالروح عندما يتعقل ذاته واجب الوجود بعلته، والجسد إذا تعقل ذاته ممكناً بدون علته ثم يفعل الثاني ما فعله الأول، إلى أن تبلغ الموجودات العقلية أو العقول المفارقة أو الملائكة كما يدعوهم رجال الدين، أحد عشر مخلوقاً عند البعض وعشرة عقول عند المشائين. ثم تنتقل السلسلة الوجودية إلى العالم الذي تحت فلك القمر. وهناك في القمر تبدأ الأجناس والأنواع المعدنية والنباتية والحيوانية والإنسانية التي تظهر وتتشعب في العالم الحسي إلى أن تصبح أجزاء وأفراداً.

فليست نظرية وحدة الوجود خارجة عن نطاق الفلسفة الإشرافية. وابن عربي عندما يتكلم عن حدوث العالم أو قدمه وعن أول الموجودات، يعمد إلى طريقة تجمع بين الألفاظ الوضعية التي اتفق عليها المتفلسفون وعلماء الكلام وبين التعابير والصور الشعرية التي امتاز بها عن سواه. ويعتقد أن أول موجود صدر عن الواحد حسب الطريقة الإشراقية هو جوهر بسيط روحاني فرد، يسميه الباطنيون «الإمام المبين» وتسميه السنة «العرش» ويدعوه الإشراقيون «بمرآة الحق أو بالعقل الأول». وقد كان هذا الجوهر سبباً لإيجاد كل ما في العالم من كائنات.

ونجد لكل هذا الكلام نظيراً في كتب ابن عربي فيما يسميه الكلمة المحمدية أو الحقيقة المحمدية أو النور المحمدي. وهو لا يقصد بالكلمة المحمدية محمداً الرسول، وإنما يقصد الحقيقة المحمدية التي يعتبرها أكمل مجلى خلقي ظهر فيه الحق بل يعتبره الإنسان الكامل والخليفة الكامل بأخص معانيه. وإذا كان كل واحد من الوجودات مجلى خاصاً لبعض الأسماء الإلهية التي هي أرباب له. فإن محمداً قد انفرد بأنه مجلى للاسم الجامع لجميع تلك

الأسماء، وهو الاسم الأعظم الذي هو الله ولهذه الحقيقة المحمدية التي هي أول التعينات أو أول المخلوقات وظائف أخرى عند ابن عربي. فهي من ناحية صلتها بالعالم مبدأ خلق العالم، إذ هي النور الذي خلقه الله قبل كل شيء وخلق منه كل شيء. أو هي العقل الإلهي الذي تجلى الحق فيه لنفسه في حالة الأحدية المطلقة، فكان هذا التجلي بمثابة أول مرحلة من مراحل التنزل الإلهي في صور الوجود. ولعل أصدق تعبير لهذا التجلي هو هذا الحديث القدسي الذي يروى عن الرب عز وجل قوله: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني». والحقيقة المحمدية أيضاً هي صورة كاملة للإنسان الكامل الذي يجمع في نفسه جميع حقائق الوجود، ولذلك يسميها آدم الحقيقي والحقيقة الإنسانية. ويعدها من الناحية الصوفية مصدر العلم الباطن ومنبعه وكذلك قطب الأقطاب. وهذه النظرية عند ابن عربي تشبه إلى حد كبير ما وضعه المسيحيون من نظريات في الكلمة أو في طبيعة المسيح، أو حتى النظريات اليهودية أو الرواقية أو اليونانية التي تأثرت بها النظرية المسيحية.

والمبدأ الأول الذي يعبر عن مذهبه وتدور حوله كل فلسفته الصوفية وتتفرع عنها كل قضية أخرى، هل أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاته، متكثرة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات. فإذا نظرنا إلى الحقيقة الوجودية من حيث ذاتها قلنا هي «الحق»، وإذا نظرنا إليها من حيث صفاتها وأسمائها أي من حيث ظهورها في المخلوقات قلنا هي الخلق أو العالم فهي الحق والخلق، والواحد والكثير، والقديم والحادث، والأول والآخر، والظاهر والباطن وغير ذلك من المتناقضات. ولهذا وصف الحق بأضداد وعرف بها وذلك كما قال ـ لأول مرة ـ أبو سعيد الخراز بأن الله تعالى لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾. وقد عبر ابن عربي عن وحدة الحق والخلق، لا عن وحدته هو بالذات الإلهية ولا عن فنائه في محبوبه فيقول:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا   وليس خلقاً بهذا الوجه فاذكروا
جمع وفرق فإن العين واحدة   وهي الكثيرة لا تبقى ولا تذر

وهكذا عندما يتكلم ابن عربي عن خلق العالم، فإنه لا يقصد به إيجاد العالم من العدم ولا إحداثه في زمان معين، وإنما الخلق عنده هو ذلك التجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال، وظهور الحق في كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور.

ولكن ما هو أساس الذي قامت عليه هذه النظرية الخطيرة في الفكر الإسلامي؟ لقد اقتضت هذه النظرية عند ابن عربي أن يؤمن بفكرتي التنزيه والتشبيه معاً في وقت واحد. فنظر إلى العين الوجودية الواحدة من وجهين وأن يصفها بصفتين، سمى الأولى تنزيهاً والأخرى تشبيهاً. ولو أنه يغلب جانب التنزيه على جانب التشبيه أحياناً، ويعكس الأمر أحياناً أخرى حسب مقتضيات أحواله. فهو في موضع يبالغ في التشبيه إلى حد يكاد يصطبغ معه مذهبه بصبغة مادية، ويجعلنا نقول أنها وحدة وجود مادية. ودليلنا على ذلك قول ابن عربي بأن الحق هو المسمى بأسماء المحدثات. ومثل قوله في مناقشة نظرية الأشاعرة في الجوهر الذي تكلموا عنه وإن تجليات الحق في مظاهر الوجود ليست سوى أعراض ذلك الجوهر وأحواله.

وعلى هذا الأساس فإن صفتي التشبيه والتنزيه هما صفتان حقيقيتان للحق لا يمكن الإكتفاء بأحدهما عن الأخرى. ومعنى ذلك أن ابن عربي عندما ينزه الله ينظر إليه من جهة ذاته. فالحق واحد في ذاته. وإذا نظر ابن عربي إلى الحق من جهة صفاته أي الكثرة البادية في العالم فإنه يميل إلى فكرة التشبيه وذلك عند سريان الحق بالوجود في الصور الطبيعية والعنصرية.

ولكن هل معنى ذلك أن ابن عربي لم يتنبه إلى جانب آخر في نظريته يقترب فيه من العقيدة الإسلامية وحتى لا يتهم بالكفر والإلحاد والزندقة؟

الواقع أنه لم يغفل جانب الألوهية أو جانب الروحية في الوجود العام. بل هو قد غلب جانب الحق على جانب الخلق في الوحدة الوجودية حتى أصبح العالم مجرد ظل لا حقيقة له ولا وجود إلا بمقدار ما يفيض على الظل من صاحب الظل. وذلك كله على العكس من الماديين من أصحاب وحدة الوجود الذين يعتقدون أن الكثرة ومظاهر الكون هي كل ما له وجود وكل ما له حقيقة. إذن المادية التي تجدها عند ابن عربي في نظريته تختلف عن مادية ديمقريطس حين اعتبر الوجود كله ما هو إلا مجموعة من الذرات تجتمع وتنفصل تلقائياً وذلك لأن ابن عربي صاحب عقيدة دينية سماوية لا يستطيع التخلص منها نهائياً.

كيف نرتاد حياض المعرفة؟ ما هو الطريق إلى الله؟ هنا يستشهد ابن عربي بنفس الحديث الذي رأيناه عند أصحاب نظرية وحدة الشهود. ولكنه يستغل هذا الحديث بطريقة فلسفية عقلية، لا ذوقية ولا كشفية وهو حديث الرسول: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» ويفسره ابن عربي على أن الإنسان يعرف ربه بمعرفته نفسه، ويجهل من ربه بمقدار ما يجهل من نفسه. وذلك لأن نفسه هي المظهر الخارجي لربه، أو هي المرآة التي يتجلى فيها ربه فيراه ويدركه. فمن عرف نفسه عرف ربه، أي عرف الحق الظاهر في نفسه، ويعرف أيضاً ذلك الأصل في نفسه. وذلك لأن لكل جزء من أجزاء العالم أصلاً من الذات الإلهية.

وعلى أساس هذه النظرة جعل ابن عربي الحب الإلهي مبدأ عاماً يسير عليه الوجود بأسره. وهو حنين الحق إلى الخلق، أي حنين الكل إلى جزئه، والأصل إلى فرعه. ثم هناك حنين الخلق إلى الحق الذي يمثل حنين الفرع إلى أصله، والجزء إلى كله. وإن كان هذا في الحقيقة حنيناً للحق إلى نفسه في صورة الخلق المتعين. وتأكيد ذلك ما جاء في الحديث القدسي عندما قال تعالى: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني».

ولهذا كله كان إله وحدة الوجود غير إله الأديان. فابن عربي لا يدين بالإله الذي صوره الناس في مختلف أنواع الصور في معتقداتهم، وخلعوا عليه ما شاءت عقولهم وقلوبهم أن يخلعوه من الصفات. أما إله متصوفة وحدة الوجود الفلسفية فهو إله لا صورة تحصره، ولا عقل يحده أو يقيده لأنه المعبود على الحقيقة في كل ما يعبد، المحبوب على الحقيقة في كل ما يحب. إن العارف الكامل ـ في نظره هو من رأى كل معبود مجلي للحق فيه ـ وكل معبود من المعبودات وجه من وجوهه، فأينما تولوا فثم وجه الله، قال تعالى: **﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾**. أي أنه قد حكم وقدر أزلاً أن الناس لا يعبدون غير الله مهما تكن صور معبوداتهم.

فمنطق مذهب وحدة الوجود يقضي قضاء تاماً على كيان أي دين منزل ويضيع معالم الألوهية بمعناها الديني الحقيقي الدقيق. فابن عربي يقيم ديناً جديداً على أنقاض ظاهر الشريعة. هذا الدين الجديد ـ في نظره ـ أعمق في روحانيته، وأوسع في أفقه، وأكثر إرضاء للنزعة الإنسانية العامة من كل ما تصوره أهل الظاهر من الفقهاء والمتكلمين عن الدين. ومن هنا نجد ابن عربي ـ وقد يكون متأثراً بالحلاج وهذا مجرد احتمال فقط لا ضرورة فيه على الإطلاق ـ قد أعلن أن الأديان جميعها لها أصل واحد. ولا فرق بين دين ودين آخر مهما كان منزلاً أو غير منزل، وذلك لأنه يدين بدين الحب فأنشده قائلاً:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي ... إذا لم يأت ديني إلى دينه دان
ولقد صار قلبي قابلاً كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ... ركائبه فالحب ديني وإيماني

فالجميع يعبدون الله في صور مختلفة، وذلك لأن المقصود واحد عندهم فالله متجلي في جميع الصور. وهنا نرى ابن عربي يعتمد على نظرية الحلول المسيحية أي حلول الله في جميع الكائنات. وفرق كبير بين وحدة الأديان عند

الحلاج ووحدة الأديان عند ابن عربي. فالحلاج قد أقام فكرته على أساس من مقولة الجبر، بمعنى أن كل إنسان قد فرض عليه عقيدته التي يؤمن بها فلا اختيار له. أما ابن عربي فقد أقام فكرته على أساس نظرية وحدة الوجود.

وهكذا، فإن نظرية وحدة الشهود تختلف تماماً عن نظرية وحدة الوجود. وقد عرضنا لأوجه الخلاف بينهما لنحدد موقفنا من الحلاج: إما أن نجعله صوفياً مسلماً يقيم تصوفه على أساس من الكتاب والسنة فيؤمن بوحدة الشهود، وإما أن نجعله متصوفاً فلسفياً يؤمن بالحلول والاتحاد فيستحق تهمة الكفر والإلحاد. فوحدة الشهود تعبير للآية القرآنية: ﴿**ونحن أقرب إليه من حبل الوريد**﴾، وهذا القرب هو بمنزلة الفضل والكرامة من الله ومحبته لعباده الذين يسألونه فيجيبهم: ﴿**وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعاني**﴾. فالمسافة بعيدة المدى بل هي لامتناهية بين الإنسان والله من حيث الطبيعة. فلا يرقى الإنسان إلى مرتبة الله، والإله لا يتنزل إلى مرتبة الإنسان.

أما نظرية وحدة الوجود فقد قاربت أن تؤمن بل هي آمنت بإمكان اتحاد الناسوت باللاهوت، وحلول اللاهوت في الناسوت. وما ذلك إلا لأن الكائنات جميعها ليست إلا صور ومجال لله التي تعبر عن صفات الجمال والجلال التي نراها بادية في العالم، وما هي إلا صفات للحق حين ظهورها في الخلق.

وإني أترك للقارىء حرية تحديد شخصية الحلاج ووضعه في المكان المناسب له، وذلك بعد أن كشفنا حقيقة تصوفه وثورته الروحية في الإسلام.

الفصل الحادي عشر

أبو بكر الكتاني وحكومة الباطن

١- حياته ومنزلته:

أصبح الطريق إلى الله أمام الصوفية واضحاً كل الوضوح وضمن الولي المختار من بينهم محبة الله له فصار من «المصطفين الأخيار» الذين ﴿**لا خوف عليهم ولا هم يحزنون**﴾ يتلقى من ربه خاص رضوانه، وأعني به الكرامات. ولا يكون في الكرامات على حد قول السراج الطوسي شيء أتم من أن يقسم العبد على الله فيبر قسمه وقد قال تعالى: ﴿**ادعوني أستجب لكم**﴾ ولم يقل في شيء دون شيء. وفكرة القسم هذه وجدناها من قبل عند معروف الكرخي [1] عندما قال لسري السقطي ولابن أخيه «إذا كانت لك إلى الله حاجة فاقسم عليه بي». وقلنا بصددها أن هذه المنزلة من الله ستجعل الولي ينسب لنفسه لقب «الغوث أو القطب».

وها نحن قد وصلنا إلى أبي بكر الكتاني الملقب بالغوث، بل وأصبحت له بطانة أو حكومة باطن لا يعوقهم حواجز الزمان والمكان، وهم دون القطب مرتبة ودرجة. وسنرى إلى أي حد وصل تأثير الشيعة في تكوين مثل هذه الحكومة، وأقصد بالشيعة هنا طائفة الإسماعيلية بالذات. وسنرى أيضاً هل كان لمثل هذه الأفكار مصدر إسلامي آخر غير الشيعة، ولتكن هذه المصادر الهامة هي الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، أم أن الكتاني كان مجدداً في هذه الناحية.

---

(١) انظر كتاب المؤلف: التصوف الاسلامي في مدرسة بغداد.

هو محمد بن علي بن جعفر الكتاني. وكنيته أبو بكر، ويقال: أبو عبد الله، وأبوه بكر أصح. أصله من بغداد، صحب الجنيد، وأبا سعيد الخراز، وأبا الحسين النوري وأقام بمكه مجاوراً بها، إلى أن مات [1]. وقد سمي بالكتاني نسبة إلى الكتان وعمله. كان يتكلم في التقوى على المنابر، ويكتب الكتب عنها، «ومع ذلك كان بها أول مأمور، وأول من أسفر له صبحها من سواد الديجور» [2]. ويؤكد هذا الاتجاه عنده ما حكي عنه أنه نظر إلى شيخ أبيض الرأس واللحية يسأل الناس فقال: «هذا رجل أضاع حق الله في صغره فضيعه الله في كبره»[3]. أي لو تعود في صغره القناعة باليسير وتخلق بالورع والتوكل، لم يحوجه الله آخر عمره إلى سؤال الناس. وأما التصدي للسؤال على الطرقات فهو في غاية البشاعة كما لا يخفى[4]. وهنا يتضح الاتجاه العام للصوفية، الذي تكلمنا عنه كثيراً، وتبينا فيه أنهم لم يعتمدوا في أرزاقهم على الرفق من أصحاب السلطان أو حتى من صلة الأخوان. بل أحب الدراهم إليهم درهم من تجارة أو صناعة كانوا يتسمون باسمها. وكان الكتاني إذا سافر الفقير الصوفي إلى اليمين، ثم رجع إليه مرة أخرى يأمر بهجرانه وإنما كان يفعل ذلك لأنهم كانوا يسافرون إلى اليمن ذلك الوقت لأجل الرفق[5].

وربما كان السبب في اتجاهه هذا ما كان عليه الناس في عصره حيث تقوم معاملاتهم بعضهم لبعض على أساس من الرغبة والرهبة، لا حباً في الدين أو الوفاء أو المروءة أو الحياء وهي صفات الناس خلال القرون الأربعة الأولى من الإسلام فقد ذكر السراج الطوسي عنه أنه قال: «كان الناس في ابتداء الإسلام يتعاملون بالدين حتى رق الدين، ثم تعامل القرن الثاني بالوفاء حتى

---

(١) السلمي: طبقات الصوفية ص ٣٧٣.
(٢) العروسي: نتائج الأفكار جـ ١ ص ١٩٤ والهامش أيضاً.
(٣) القشيري: الرسالة ص ٢٧.
(٤) العروسي: نتائج الأفكار. جـ ١ ص ١٩٥ الهامش.
(٥) القشيري: الرسالة ص ١٣٢.

ذهب الوفاء، ثم تعامل القرن الثالث بالمروءة حتى ذهبت المروءة، ثم تعامل القرن الرابع بالحياء حتى ذهب الحياء، ثم صار الناس يتعاملون بالرغبة والرهبة [1]. وكان الكتاني كثير السياحة والأسفار وهي صفة الأخيار السائحين في الأرض وعددهم سبعة عند الصوفية. ويبدو أن الكتاني لم يرتضِ لنفسه هذه المرتبة في أخريات حياته فأقام بمكة التي هي مسكن الغوث أعلى مرتبة عند الأولياء الصوفية. وقد انتقد ابن الجوزي مسلك الصوفية في الأسفار والسياحة، بأنه قد لبس على خلق كثير منهم فأخرجهم إلى السياحة لا إلى مكان معروف، ولا إلى طلب علم. وأكثرهم يخرج على الوحدة ولا يستصحب زاداً ويدعي بذلك الفعل التوكل. فكم تفوته من فضيلة وفريضة. وهو يرى أنه في ذلك على طاعة، وأنه يقرب بذلك من الولاية وهو من العصاة المخالفين لسنة رسول الله حيث يقول: «لا زمام ولا خزام ولا رهبانية ولا تبتل ولا سياحة في الإسلام». قال ابن قتيبة: «الزمام في الأنف، والخزام حلقة من شعر يجعل في أحد جانبي المنخرين، وأراد ﷺ ما كان عباد بني إسرائيل يفعلونه من خزم التراقي، وزم الأنوف، والتبتل ترك النكاح، والسياحة مفارقة الأمصار والذهاب في الأرض» وقال النبي: «إن سياحة أمتي الجهاد في سبيل الله»[2].

أما جولد تسيهر فيرى أن الحديث السالف الذكر مضاف إليه حديث النبي الذي ينفي فيه الرهبنة وينهي عنها هذه الجملة: «ورهبانية أمتي الجهاد في سبيل الله» فكلمتا «رهبانية» و«سياحة» مترادفتان تماماً، مما يدل على أن صورة الرهبان السائحين كانت حاضرة في ذهن النبي، ولا بد أنه رأى عدداً كبيراً منهم قبل بعثته. وفي كثير من مقطوعات الشعر الجاهلي كانت عادات وتقاليد رهبان المسيحية وراهباتها موضع ملاحظات وموازنات مختلفة، وهي التي أوحت بكلمتي: «سائحين وسائحات» أي الرحل من الجنسين إشارة إلى

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ١٦٧.
(٢) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص ٣١٧ ـ ٣١٨.

الأتقياء الزاهدين من المسلمين. وقد وردتا بالقرآن بالآية ١١٢ من سورة التوبة: ﴿التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر﴾ وبالآية الخامسة من سورة التحريم: ﴿عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجاً خيراً منكن مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات ثيبات وأبكاراً﴾[١].

ولنترك القشيري - وهو أعلم بطبيعة التصوف والصوفية لأنه منهم - يوضح لنا هذه المسألة في رسالته وهو يشرح أحكام الصوفية في السفر ويورد قول الله تعالى: ﴿هو الذي يسيركم في البر والبحر﴾. ثم يذهب إلى أن السفر على قسمين: سفر بالبدن وهو الانتقال من بقعة إلى بقعة، وسفر بالقلب وهو الارتقاء من صفة إلى صفة. ولكن الذين يسافرون بأنفسهم كثيرون، ومن يسافر بقلبه قليل. والقوم قد استوفوا آداب الحضور من المجاهدات ثم أرادوا أن يضيفوا إليها شيئاً وأضافوا أحكام السفر إلى ذلك رياضة لأنفسهم حتى أخرجوها عن المعلومات وحملوها على مفارقة المعارف كي يعيشوا مع الله بلا علاقة ولا واسطة ولذلك فلم يتركوا شيئاً من أورادهم في أسفارهم. ثم يعطينا تحليلاً لتسمية السفر بأنه يسفر عن أخلاق الرجال. ويؤكد هذا قول الكتاني لبعض الفقراء موصياً إياه: «اجتهد أن تكون كل ليلة ضيف مسجد، وأن لا تموت إلا بين منزلين» ويعطي لنا محمد بن إسماعيل الفرغاني حكاية وقعت أحداثها معه وأبي الكتاني وكذلك أبي بكر الزقاق حيث أنهم كانوا لا يختلطون في أسفارهم بأحد ولا يعاشرون أحداً، حتى إذا قدموا بلداً من البلاد، فإن كان فيه شيخ سلموا عليه وجالسوه إلى الليل ليستفيدوا من عمله ثم يرجعون أول الليل إلى مسجد فيصلون فيه حتى آخره مختتمين القرآن[٢] فلم يكن سفر الصوفية إذن لهواً أو عبثاً، بل كان خلقاً وعلماً حتى أصبح التصوف

---

(١) جولد تسيهر: العقيدة والشريعة ص ١٣١.
(٢) القشيري: الرسالة ص ١٣٠ - ١٣٢.

عند الكتاني كما يقول: «التصوف خلق، من زاد عليك بالخلق فقد زاد عليك بالتصوف»[1].

ويبدو أن الكتاني كان يكثر من ذكر القصص والحكايات التي تتصل بالحياة الروحية والأخلاقية عند الرسل والأنبياء والأولياء، فسئل عن فائدة مذاكرة مثل هذه الحكايات؟ فقال: «الحكايات جند من جنود الله، يقوي بها أبدان المريدين فقيل له: هل لهذا من شاهد؟ قال: نعم، قال الله تعالى: **﴿وكلاً نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك﴾**[2].

وأخيراً، لقد كان الكتاني ممن نشر علوم الإشارة كتباً ورسائل[3]. وقد توفي بمكة سنة ٣٢٢ هـ بإجماع المؤرخين. ولكن ابن الجوزي يذكر رواية أخرى جاء فيها أن الكتاني كان يقال له سراج الحرم، ولا نحفظ له مسنداً وتوفي بمكة سنة ٣٢٨ هـ[4] ونستشف من هذا القول أن الكتاني لم يسند الحديث على العكس من الصوفية الآخرين. وهذا في الواقع هو ما نلمسه عند كل من الخطيب البغدادي وأبي عبد الرحمن السلمي وأبي نعيم الأصبهاني الذين تعودنا دائماً منهم، ذكر الأحاديث المسندة أو المروية عن الصوفية فلم يرد عندهم ذكر أي حديث للكتاني.

---

(١) القشيري: الرسالة ص ١٢٧.
(٢) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٣ ص ٧٥.
(٣) الكلاباذي: التعرف لمذهب ص ١٢.
(٤) ابن الجوزي: صفة الصفوة جـ ٢ ص ٢٥٧.

٢ ـ الكتاني بين السنة والشيعة الإسماعيلية:

نصل الآن إلى أهم جانب في الحياة الروحية عند الصوفية عامة، ظهر بوضوح وبصراحة عند أبي بكر الكتاني. وهو يعتبر ـ بحق ـ مجدداً من هذه الناحية. هذا الجانب هو بغية وأمل كل صوفي تحققت فيه كل معاني وقواعد الطريق الصوفي، حين يريد الوصول إلى القمة التي يشرف منها على الخلق والعالم فيكون بمثابة الوساطة بينهم وبين الخالق يقسم ويبتهل، فلا يتم مسألته حتى تجاب دعوته. فأبو بكر إذن، كان امتداداً لهؤلاء الذين اصطفاهم الله فكانوا بمثابة الأبطال: وهم الربانيون الذين يمثلهم عندنا في مدرسة بغداد كثيرون، أولهم معروف الكرخي وآخرهم أبو سعيد الخراز حتى هذه اللحظة من تاريخنا لهم. ولكن لم يجرؤ أحد من هؤلاء جميعاً أن يعطي لنفسه لقب الغوث أو القطب حتى هذه اللحظة غير الكتاني. فكانت له أصالته من هذه الناحية، يضاف إلى ذلك أيضاً أنه أول من ذكر مراتب الأولياء، وعدد كل مرتبة ومكانها وأين تقيم. ولا يسعنا إلا أن نذكر هذه العبارة التي نجدها عنده ونحاول أن نبين كيف، استطاع الوصول إليها، وكيف تدرج إليها، ومن أي مصدر استقى فكرته الجريئة هذه.

وهذه العبارة التي لم ترد إلا عند كل من الخطيب البغدادي، وعبد الوهاب الشعراني، هي على النحو التالي، قال الكتاني: «النقباء ثلاثمائة، والنجباء سبعون والبدلاء أربعون، والأخيار سبعة، والعمد أربعة، والغوث واحد، فمسكن النقباء المغرب، ومسكن النجباء مصر، ومسكن الأبدال الشام، والأخيار سياحون في الأرض، والعمد في زوايا الأرض، ومسكن الغوث مكة فإذا عرضت الحاجة من أمر العامة ابتهل فيها النقباء ثم النجباء ثم الأبدال ثم الأخيار ثم العمد ثم أجيبوا وإلا ابتهل الغوث، فلا يتم مسألته حتى تجاب دعوته»[1] وقد يتساءل البعض لم قررت أن الكتاني قد لقب نفسه

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٣ ص ٧٥ ـ ٧٦. والشعراني: الطبقات جـ ١ ص ٩٥

بالغوث، ولم يظهر هذا صراحة في هذه العبارة؟ والجواب على ذلك هو أنه قد جعل مسكن الغوث مكة والكتاني قد استقر به المطاف فأقام بمكة مجاوراً إلى أن توفي بها.

وأنبه إلى نقطة معينة وهي أن الذين كتبوا عن تاريخ التصوف وتطوره وناقشوا هذه الفكرة لم يذكروا لنا متى ظهرت وأين ظهرت في التصوف عامة والتصوف الإسلامي خاصة وأخص بالذكر من المستشرقين كلاً من نيكلسون وجولد تسيهر. ولذا فإن مناقشتي لهذه الفكرة عند أبي بكر الكتاني هي الأولى من نوعها.

فقد ذهب نيكلسون، بصدد ذكره للأولياء والكرامات إلى أن الصوفية لا يعلنون يفتأون عن اعتقادهم في أنفسهم أنهم أمة الله المختارة. وقد أشار القرآن في مواضع عدة منه، إلى من هم عند الله «المصطفين الأخيار» وينسب هذا اللقب إلى الأنبياء أولاً، فهم مختارون لعصمتهم وإلهامهم ورسالتهم. وينسب ثانياً إلى جماعة من المسلمين وهم مختارون لتقواهم الصادقة وإعناتهم أنفسهم الأمارة بالسوء واستمساكهم الشديد بالحقائق الربانية. وفي اختصار، هم الأولياء. وإذا كان الصوفية هم المختارون بين جماعة المسلمين، فإن الأولياء هم المختارون بين جماعة الصوفية. ثم يضيف نيكلسون إلى ذلك، قوله: وللأولياء حكومة باطن يرون أن عليها يتوقف نظام العالم. ورأس هذه الحكومة الأعلى يسمى «القطب» وهو أرفع صوفية عصره، وإليه رئاسة الإجتماعات، التي يعقدها في انتظام مجلس شوراه الموقر وأعضاء هذا المجلس لا يعوقهم عن الحضور حواجز الزمان والمكان، وإنما يأتون من أرجاء الأرض في لمحة طرف يعبرون البحار والجبال والصحارى في يسر بالغ، كما يسير عوام البشر في السبيل المعهد. ودون القطب تقوم طبقات ودرجات مختلفة من الأولياء وقد عدها الهجويري (٤٦٥ هـ) وهو مؤرخ للصوفية قبل أن يكون متصوفاً، في ترتيب تصاعدي كما يلي: الأخيار الثلاثمائة، فالأبدال الأربعين، فالأبرار السبعة، فالأوتاد الأربعة، فالنقباء الثلاثة، وهو ترتيب يختلف عن

ترتيب أبي بكر الكتاني عدداً وتسمية وهؤلاء جميعاً يعرف الواحد منهم الآخر ولا يعمل الواحد منهم إلا برضى الباقين. وعلى الأوتاد الطواف حول الأرض جميعاً كل ليلة، فإن كان هناك مكان لم تقع عينهم عليه بدت فيه في اليوم الثاني شائبة ونقص، فيخبرون القطب حتى يجعل همه إلى ذلك المكان المشوب، فيبرأ مما أصابه بفضل القطب (١).

ولما كان الأولياء هم ورثة الأنبياء والممثلين الشخصيين لهم في خلافتهم عن الله وبخاصة النبي العربي. فلا بد من مناقشة نظرية «الحقيقة المحمدية» كما عرضها نيكلسون. فإن النبي هو المثل الأعلى للولي، أو المجلي الأعظم لتلك الصلة الخاصة التي يطلق عليها الصوفية اسم «الولاية» ومن ثم فإنه يمثل في نظرهم «الإنسان الكامل» الذي تجلت فيه جميع الصفات الإلهية. فهو ولي من حيث باطنه، رسول من حيث ظاهره، ومقامه من حيث الولاية أعظم وأعلى في نظر الصوفية من مقامه من حيث النبوة والرسالة. (وهذه الفكرة وجدناها من قبل عند الترمذي) ومن هذه الناحية يعتبر الصوفية أنفسهم خلفاء النبي والممثلين الشخصيين له في خلافته عن الله. وهم يعتقدون أنه لولا هذه الخلافة الباطنة لخرب العالم وعمته الفوضى، ولولا وساطتهم لما وصلت رحمة الله إلى الخلق. ولذا كثيراً ما وصفوا أنفسهم بأوصاف هي أليق بالجناب الإلهي، أو بالحقيقة المحمدية، منها بهم. وليست لغة هؤلاء القوم لغة إلحاد وغطرسة، ولكنها في الحقيقة لغة أناس أرادوا أن يصفوا الله فوصفوا أنفسهم لشعورهم بأنه هويتهم، أو أرادوا أن يصفوا الروح المحمدي فوصفوا أنفسهم لشعورهم بأنه حي فعال فيهم. والاعتراف بفضل النبي وأسبقيته أمر معترف به حتى عند أكثر أولياء المسلمين إعتزازاً بولايته (وهذا ما لاحظناه بكثرة عند صوفية بغداد) ثم يعرض جانباً آخر في الحال الصوفية المعروفة بحال الاتحاد (والأصح أن يقال هنا التوحيد لا الاتحاد) وهو حال لا تسمح بوجود وساطة بين العبد والرب لأنه في هذه الحال تتحقق الوحدة الإلهية المطلقة. فقد اعتبر

---

(١) نيكلسون: الصوفية في الاسلام ص ١١٧ ـ ١٢٠.

الصوفية النظر إلى ما سوى الله نوعاً من الشرك، فحرصوا حرصاً شديداً على ألا يشغل العبد قلبه بغير الله. وأروع مثال لذلك رابعة العدوية التي قد شغلها حب الله حتى لم يبق في قلبها مكان لمحبة شيء سواه أو كرهه [١].

يضاف إلى ذلك ما حكي عن ابن سعيد الخراز أنه قال: رأيت النبي في المنام فقلت «يا رسول الله أعذرني فإن محبة الله تعالى شغلتني عن محبتك. فقال: يا مبارك من أحب الله فقد أحبني». ويفسر زكريا الأنصاري هذه العبارة قائلاً: «لأن من أحب محبوباً، وكمل حبه له، أحب من أحبه المحبوب. فلو كمل نظرك لأحببتني أشد المحبة لأني حبيب المحبوب». أما قوله «يا مبارك» تستعمل فيمن قصر نظره بعض القصور [٢]. نتبين من هذا أن هؤلاء الذين شغلهم حبهم لله عن حب الرسول لا يعتبرون قد وصلوا إلى النظر الكامل بل قصر نظرهم بعض القصور. فلا بد إذن من سبق الرسول وأفضليته على كل ما سوى الله، ولا بد من معرفة الله والوصول إلى حبه عن طريق الرسول الذي يضمن للصوفي طريق الولاية فيصل إلى مرتبة الغوث والقطب ليكون خلفاً ووريثاً

فكيف وصل إذن، أبو بكر الكتاني إلى هذه المرتبة؟ لما كانت الشريعة هي الباب الموصل إلى الطريق الصوفي، والظاهر إلى الباطن. فقد أشار الكتاني إلى الإهتمام بالجمع بين الاثنين، فذكر الكلاباذي عن الكتاني أنه قال: الأعمال كسوة العبودية فمن أبعده الله عند الضمة نزعها، ومن قربه أشفق عليها ونزعها [٣].

والأعمال هنا هي في مقابل العبادة. الدليل على ذلك قول الكتاني أن العلم بالله أتم من العبادة له. وذلك لأن العلم يستلزم العمل بالجوارح حتى تتم العبادة ويؤكد ذلك أيضاً تعريفه للعارف بأنه من وافق الله في أوامره، ولم

(١) نيكلسون: في التصوف الاسلامي.. ص ١٦١ - ١٦٢.
(٢) القشيري: الرسالة ص ١٤٧ والهامش أيضاً.
(٣) الكلاباذي: التعرف لمذهب.. ص ٣٦.

يخالفه في شيء من أحواله ويتحبب إليه بمحبة أوليائه، ولا يفتر عن ذكره. وكان يقسم العبادة إلى إثني وسبعين باباً، أحد وسبعون منها في الحياء من الله تعالى، وواحد في جميع أنواع البر. يضاف إلى ذلك قوله: يقول الله عز وجل: ما من عبد أصبح في الدنيا وفي قلبه همان إلا وأنا منه بريء: هم المعاصي وهم المال [(١)].

ولم يفت الكتاني أن يجعل من التقوى أساساً للتصوف والوصول إلى منزلة القرب من الله. «فقد رأى في المنام شاباً لم ير أحسن منه فقال له: من أنت؟ فقال: التقوى. فقال له: أين تسكن؟ قال: في كل قلب حزين. ثم التفت فإذا امرأة سوداء كأوحش مما يكون فقال لها: من أنت؟ فقالت: الضحك. فقال أين تسكنين؟ قالت: في كل قلب فرح مرح قال: فانتبهت واعتقدت أن أضحك إلا غلبة». ومعنى هذه الرؤيا كما يقول الشيخ زكريا الأنصاري: قلب حزين «على التقصير في القيام بما ينبغي لرب العبادة لدلالة التقوى على كمال الخشية من الله» حيث يقول: «إن الله مع الذين اتقوا». فرح «أي مشروح». مرح، «أي شديد الفرح لدلالتها على كمال الغفلة وتمكن القسوة. قال تعالى: ﴿إن الله لا يحب الفرحين﴾ والمراد الفرح بالدنيا، أما الفرح بنعم الله وما يرد منه من اللطف والبر فمحمود قال تعالى: ﴿فرحين بما آتاهم الله من فضله﴾[(٢)]. وقد تحققت صفة الخشية والإجلال لله في أبي بكر الكتاني القائل: «لولا أن ذكره فرض علي لما ذكرته إجلالاً له. مثلي يذكره ولم يغسل فمه بألف توبة متقبلة عن ذكره» [(٣)]. وبهذه المناسبة وجب علي أن أذكر رأيه في مقام التوبة حيث سئل عنه فقال: «البعد عن المذمومات كلها إلى الممدوحات كلها ثم المكابدات ثم المجاهدات، ثم الثبات ثم الرشاد، ثم يدرك من الله الولاية وحسن المعونة» [(٤)] فأول طريق يوصل إلى مقام الولاية

---

(١) الشعراني: الطبقات جـ ١ ص ٩٤ ـ ٩٥.
(٢) القشيري: الرسالة ص ١٨٠ الهامش أيضاً.
(٣) المصدر نفسه: ص ١٠٢.
(٤) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٣ ص ٧٥.

هو التوبة وشرائطها الداخلة كأساس التقوى.

عندئذ راودت فكرة الولاية قلب أبي بكر الكتاني فذهب يسأل أستاذه ابن الفرجي قائلاً: «إن لله صفوة، وإن لله خيرة، فمتى يعرف العبد أنه من صفوة الله، ومن خيرة الله؟ فقال: كيف وقعت بهذا؟ قلت: جرى على لساني. قال: إذا خلع الراحة، وأعطى المجهود في الطاعة، وأحب سقوط المنزلة، وصار المدح والذم عنده سواء» [1].

هنا أصبح الطريق أمامه واضحاً كل الوضوح، فانثالت من فمه الأقوال التي تؤكد الجانب الآخر من الحياة الصوفية الحقيقية والتي كانت الشريعة باباً لها. فأصبح الصوفية عنده هم من عزفت أنفسهم عن الدنيا تطرفاً، وعلت همتهم عن الآخرة، ومسخت نفوسهم بالكل، طلباً وشوقاً لمن له الكل [2]. بل صار الافتقار إلى الله هو الفناء به، لأنهما حالان لا يتم أحدهما إلا بصاحبه [3] (وهو نفس قول الجنيد). فبأي وسيلة إذن، يشاهد الكتاني الحق، بعد أن عزفت نفسه عن الدنيا، وصح افتقاره إلى الله فصح استغناؤه به؟ أن أعظم هدية وعطية يقدمها الله لوليه أن يسمح له بالتعرف عليه ومشاهدته عن طريقه هو نفسه (أي الله) يقول الكتاني: «وجود العطاء من الحق شهود الحق بالحق. لأن الحق دليل على كل شيء، ولا يكون شيء دونه دليل عليه» [4] فوهبه الله الفراسة لمكاشفة اليقين، ومعاينة الغيب، لأن الفراسة من مقامات الإيمان [5].

ويعطينا الكتاني تصنيفاً لمقامات الناس في السماع، أي سماع القصص والحكايات والحكم والمواعظ، فيقول: «سماع العوام على متابعة الطبع، وسماع المريدين رغبة ورهبة، وسماع الأولياء رؤية الآلاء والنعم، وسماع

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ٣ ص ٧٥.
(٢) ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب جـ ٢ ص ٢٩٦.
(٣ ـ ٤) المصدر السابق: ص ٢٩٦.
(٥) القشيري: الرسالة ص ١٠٦.

العارفين على المشاهدة، وسماع أهل الحقيقة على الكشف والبيان. لكل واحد من هؤلاء مصدر ومقام». ولكن ما الذي يثيره هذا السماع ويهيجه في قلب المستمع؟ والجواب عنده أيضاً حيث يقول: «المستمع يجب أن يكون في سماعه مستروح إليه. يهيج منه السماع وجداً، أو شوقاً، أو غلبة وارد عليه، يفنيه عن كل مسكون ومألوف» وأنشد على أثره:

فالوجد والشوق في مكاني قد منعاني من القرار
هما معي، لا يفارقاني فذا شعاري، وذا دثاري [1]

هذا هو منهج الكتاني في السماع الذي يعتبر ركناً هاماً في التصوف بعد تطوره وبعد أن أصبح له قواعد خاصة به.

ولنعد الآن إلى قضيتنا الكبرى - حكومة الباطن عند الكتاني - لنناقشها خلال عقائد طائفة الإسماعيلية وأسرار نظامهم. فالإسماعيلية تستمد اسمها من أنها، على خلاف الإثنا عشرية، تختم سلسلة أئمتها الطاهرين بالإمام السادس «جعفر الصادق» المتوفي سنة ٧٦٢ م. وقد اختلفوا في تعليل قعوده عن مباشرة مهمته كإمام، على الرغم من انتسابه للبيت العلوي، ومهما يكن، فقد ترك الإمامة لابنه محمد الذي أصبح الإمام السابع الحقيقي وحل بذلك محل أبيه إسماعيل، ثم وليه في الإمامة أخلافه في سلسلة متصلة كانوا أئمة مستترين متخفين، إجتنبوا المجاهرة بالدعوة إلى اللحظة التي أثمرت فيها الحركة الإسماعيلية السرية بظهور الإمام الشرعي في شخص عبيد الله على اعتبار أنه المهدي المنتظر. وقد أسس هذا، الدولة الفاطمية في شمال أفريقيا سنة ٩١٠ م، وأطلق على هذه الفرقة الشيعية إسم السبعية تمييزاً لها عن فرقة الإمامية المعروفة. ولم تظهر فرقة الإسماعيلية إلا لأنها قد اتخذت دعايتها ذريعة لخلق حركة خطيرة في التاريخ الديني للإسلام وهي حركة القرامطة بل إن

---

(١) السلمي: طبقات الصوفية ص ٣٧٥.

المؤامرات والدسائس التي حركوها قد أسفرت عن تأسيس دولة عظيمة في تاريخ الإسلام السياسي، ألا وهي الدولة الفاطمية [1].

ولقد جعل الإسماعيلية الدعاية من صميم عقيدتهم وفلسفتهم، وتقوم فلسفتهم المذهبية على التأمل في نظم الكون والمخلوقات التي تحيط بالإنسان وتطبيق هذه النظم كلها على الدين. بل إنهم جعلوا الدعاة من حدود الدين وذلك إمعاناً منهم في إسباغ الفضائل على هؤلاء الدعاة الذين يبشرون بالأئمة وبعقيدتهم المذهبية حتى يستطيع الداعي أن يوجه أتباع المذهب كيفما شاء. وأن يكون كلامه لهم من صميم المذهب، فلا يحاجه أحد ولا يخالفه إلا كل مارق عن المذهب.

حينئذ كان نظام الدعاية عندهم هو نفس نظام دورة الفلك، فقد جعلوا العالم الذي كان معروفاً في عصرهم ـ مثل السنة الزمنية، فالسنة مقسمة إلى اثني عشر شهراً، وإذن فيجب أن يقسم العالم إلى اثني عشر قسماً، وسموا كل قسم «جزيرة» فجزيرة مصر تشمل بلاد الشام ومصر وبلاد المغرب معاً. وجزيرة العراق يقصد بها بلاد العراق وبلوخستان. وجزيرة فارس هي منطقة فارس وكرمان من إيران. وقد جعلوا على كل جزيرة من هذه الجزر داعياً هو المسؤول الأول عن الدعاية فيها، وكان يطلق على هذا الداعي لقب «داعي دعاة الجزيرة» أو «حجة الجزيرة».

والشهر ثلاثون يوماً، ولذلك كان لكل داعي جزيرة ثلاثون داعياً نقيباً لمساعدته في نشر الدعوة، وهم قوته التي يستعين بها في مجابهة الخصوم: وهم عيونه التي بها يعرف أسرار الخاصة والعامة، فكانوا بمثابة وزرائه ومستشاريه في كل ما يتعلق بجزيرته.

واليوم مقسم إلى أربع وعشرين ساعة، إثنتي عشر ساعة بالليل، واثنتي عشر ساعة بالنهار، فجعل الإسماعيلية لكل داع نقيب أربعة وعشرين داعياً،

---

(١) جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الاسلام ص ٢١٢.

منهم اثنا عشر ظاهراً كظهور الشمس بالنهار. وكانوا يعرفون بالمكاسرين أو المكالبين وهم أصغر طبقة من درجات الدعاة ووظيفتهم أن يشككوا الناس في عقيدتهم ولا يتجاوزون ذلك إلى أي عمل آخر. واثناعشر داعياً محجباً مستتراً استتار الشمس بالليل. وكل منهم يسمى الداعي المأذون وهو يبدأ بأخذ العهود والمواثيق المؤكدة على الشخص بأن لا يفشي سراً، ولا يطلع على آرائه أحداً من الناس، فإذا وثق به بدأ يكاشفه في بعض الأسرار الحقيقية التي لا ينزعج منها أحد ولا ينفر منها مؤمن. ثم يطمئن المستجيب إلى الداعي المأذون، وعندئذ ينقله إلى الداعي الذي هو أرقى منه مرتبة. وهكذا يتدرج المستجيب بين الدعاة حتى يسمح له أخيراً بحضور مجالس داعي دعاة الجزيرة وهو كبير دعاتها الذي كان له وحده الحق في أن يعلم الناس التأويلات الباطنية للدين والقرآن والحديث، كما كان له الحق في تعليم الدعاة فلسفة الدعوة المذهبية (أي علم الحقيقة).

ويختار الإمام من دعاة الجزائر الذين يكونون «القيادة العليا» للدعوة أقواهم بناناً، وأصدقهم جناناً وأغزرهم علماً، فجعله في مرتبة «داعي الدعاة» ويرجع إليه الإشراف على الدعوة في جميع الجزائر وهو الواسطة بين دعاة الجزائر وبين الإمام ومع مرتبة داعي الدعاة كانت هناك مرتبة أخرى هي مرتبة «الحجة» ويقال لصاحبها «حجة الإمام» وكان الإمام أحياناً يولي مرتبة داعي الدعاة ومرتبة الحجة لشخص واحد.

وكانت المجالس التي يلقيها داعي الدعاة بين الخاصة من الدعاة وكبار رجال الدولة، هي التي تضم العبادة العلمية أي علم الباطن. فقد ذهب الإسماعيلية إلى أن لكل شيء ظاهر محسوس تأويلاً باطنياً لا يعرفه إلا الراسخون في العلم وهم الأئمة وهؤلاء الأئمة يودعون هذا العلم الباطني لكبار الدعاة بقدر مخصوص، بل ذهب الإسماعيلية إلى أبعد من ذلك فقالوا أن التأويل الباطن من عند الله خص به علي بن أبي طالب. فكما أن رسول الله خص بالتنزيل فكذلك علي بن أبي طالب فقد خص بالتأويل، ومن ذلك

المشاركة بين النبي وعلي، فقالوا إذن بـوجوب التـأويل البـاطن وضرورتـه واستدلوا على ذلك بقصة موسى والخضر. وقد أورث علي بن أبي طالب التأويل الباطن الأئمة من أعقابه بأمر من الله [1].

هذا تطور بعض عقائد وأسرار نظام الإسماعيلية قد أطلنا الحديث فيها لأنها أساس هذا الفصل. ومما هو جدير بالـذكر أن الإمـام السابـع عند الإسماعيلية كان يعرف بالقائم صاحب الزمان وهو يقابل عند الصوفية الأولياء «الغوث» أو «القطب» يضاف إلى ذلك رأي الشيعة في المهدي وفي جيشه، فمن أخبار الرجعة أن جيش المهدي يعد ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلاً عدة أهل بدر. منهم النجباء من أهل مصر، والأبدال من أهل الشام، والأخيار من أهل العراق [2] وفي هذا بعض الاتفاق مع قول أبي بكر الكتاني.

فهل كان لنظرية الفيض الكوني التي وضحتها فلسفة الإسماعيلية والتي بينوا فيها المظاهر الدورية للعقل الكلي، التي بدأت سلسلتها بآدم وانتظم فيها نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد واختصت بالإمام الـذي يلي الإمـام السادس عند الشيعة ـ وهو إسماعيل وابنه محمد ـ هل كان لهذه النظرية التي تذهب إلى أن محمداً بن إسماعيل من أولى العزم الذين يمثلهم عند الطائفة الإسـمـاعيلية سبعـة: نوح وإبـراهيم و

ابن إسماعيل. أما علة كونهم سبعة، فذلك لأن النظام الكو

كذلك يؤكد كل منهما صحة نظريتهم. فإن السماوات سبع والأرضين سبع، والجسد الإنساني سبع: يدان ورجلان وظهر وبطن وقلب والرأس الإنساني سبـع: عينان وأذنـان وأنف وفم ولسان، والأئمـة سبعة وقلبهم محمـد بن إسماعيل [3]، نقول هل كان لهذه النظرية أثرها في البيئات الصوفية والتي تبلورت في أكمل صورة لها عند أبي بكر الكتاني؟

---

(١) د. محمد كامل حسين: طائفة الاسماعيلية ص ١٣١ - ١٦٢ ط القاهرة ١٩٥٩.
(٢) د. الشيبي: الصلة بين . . ص ٢٥٠.
(٣) د. النشار: نشأة الفكر. . جـ ٢ ص ٣٦٨.

يقول جولد تسيهر بعد أن حاول البرهنة على أن الإسماعيلية والصوفية قد استمدوا أفكارهم هذه من النظريات الأفلاطونية: «ويبدو هذا الأثر الفلسفي في استعانة الدعاية الإسماعيلية بالنظريات الأفلاطونية، مع ملاحظة هذا الفرق بينها وبين الصوفية، فالصوفية لم تكن تبغ من الإستعانة بهذه النظريات إلا أن توجد دعامة نفسية تبني عليها الحياة الدينية، بينما الإسماعيلية استخدمتها لكي تنفذ إلى صميم الديانة الإسلامية وتعمل على تعديل أحكامها وعقائدها. وفكرة الإمامة عندهم لم تكن إلا قناعاً ستروا وراءه برامجهم الهدامة، ولم تكن إلا تكأة إسلامية المظهر اعتمدوا عليها كأداة للتقويض والتدمير» (١).

وهذا يدعونا أيضاً أن نتعرف بعض الشيء على الأفكار التي قد نجد لها مثيلاً في تصوف من نوع آخر، وأقصد بذلك الفلسفة الإشراقية التي أفاض فيها القول أستاذي الجليل الدكتور محمد علي أبو ريان في كتابه القيم «أصول الفلسفة الإشراقية». فيقول بصدد كلامه عن نظرية الفيض وترتيب الموجودات عند شهاب الدين السهروردي المقتول سنة ٥٨٦ هـ أن الصادر الأول من الواحد الحقيقي هو نور مجرد وهو الواسطة بين نور الأنوار والموجودات. ويسمي المشاؤون هذا الصادر الأول عقل الكل أو «العقل الكلي» ويسميه السهروردي في الهياكل «النور الإبداعي» وفي حكمة الإشراق «النور الأقرب». أما في الرسائل الصوفية فإنه يتخذ طابعاً رمزياً، ففي رسالته الصوفية «أصوات أجنحة جبرائيل» يسميه «الشيخ» وهي تسمية تتمشى مع القصة التي تتخذ أشخاصاً كرموز لتختفي وراءها المعاني المراد عرضها. ثم يتحدث بعد ذلك عن سلسلة الفيوضات المعروفة في الأفلاطونية المحدثة التي تعبر عن مذهب الإيجاد المستمر والذي لا يعتبر خلقاً مستمراً لأنه إيجاد ضروري لا يتصف بصفة زمانية. وأساس هذا الصدور والإشراق الخيرية المطلقة. والإشراق والمشاهدة عمليتان تشيدان الوجود.

---

(١) جولد تسيهر: العقيدة والشريعة. ص ٢١٣.

وعلى ذلك فإن السهروردي يعتمد في المعرفة التي تحدث عنها في كتبه على الكشف الصوفي وحده، ويذكر في مواضع متعددة من حكمة الإشراق أنه شاهد الأنوار العليا معاينة بعد تجرده عن بدنه. ثم يقول السهروردي في موضع آخر: «إن النور المدبر يستطيع الإدراك المباشر بعد التجرد من الجسد، ولذلك شاهد المتألهون أصحاب الرياضات والمجاهدات الأنوار المجردة، وذلك بعد انسلاخهم عن أبدانهم ومن جاهد في الله حق جهاده، وقهر الظلمات رأي أنوار العالم الأعلى مشاهدة أتم من المبصرات ههنا. فشروط المعرفة المباشرة إذن عنده هي خلاص النفس من البدن» (١).

ولا يفوتني أن أذكر هذه الرؤيا الرمزية التي وقعت أحداثها بين أبي بكر الكتاني والرسول مع صحبه وخلفائه الأربعة. ونلمس من هذه الرؤيا موقفاً خاصاً للكتاني حيال علي بن أبي طالب بالذات. وهو موقف لم نره من قبل عند الصوفية الآخرين، وربما كان يتصل بمركز الكتاني بين أولياء الله. وهذه الرؤيا كما ذكرها الكلاباذي هي، قال الكتاني: «رأيت رسول الله في عادتي، فكانت العادة قد جرت له أنه كان يرى النبي كل ليلة إثنين وخميس فيسأله مسائل فيجيب عنها، فقال فرأيته قد أقبل علي ومعه أربعة نفر، فقال لي يا أبا بكر أتعرف من هذا؟ قلت نعم هو أبو بكر، ثم قال لي أتعرف هذا؟ قلت نعم هو عمر، ثم قال لي أتعرف هذا الرابع؟ فتوقفت ولم أجب، فأعاد علي ثانياً فتوقفت، فأعاد علي ثالثاً فتوقفت، وكان في قلبي منه غيرة قال: فجمع كفه وأشار بها إلي ثم بسطها وضرب بها صدري وقال لي: يا أبا بكر قل هذا علي بن أبي طالب، فقلت يا رسول الله هذا علي بن أبي طالب. قال فآخى عليه السلام بيني وبين علي رضي الله عنه. قال ثم أخذ علي بيدي. وقال لي: يا أبا بكر قم حتى نخرج إلى الصفا، فخرجت معه إلى الصفا، وكنت نائماً في حجرتي، فاستيقظت فإذا أنا على الصفاء» (٢).

---

(١) د. محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية ص ١٤٦ ـ ٢٦٨ ط القاهرة ١٩٥٩.
(٢) الكلاباذي: التعرف لمذهب.. ص ١١٩.

ولي على هذه الرؤيا عدة ملاحظات:

أولاً: لقد تعرف أبو بكر الكتاني على شخصية الخلفاء الثلاثة ولم ينكر أحداً منهم، مما يدل على سنته.

ثانياً: غيرته من علي وتوقفه وعدم إجابته لسؤال الرسول، فما علة ذلك؟ هل يرجع ذلك إلى ما أشاعه شيعة علي من أن النبي آخى بينه وبين علي وقال فيه: «من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه». وقد رأوا في هذا الحديث ترشيحاً له لتولي الأمر بعد النبي. وأنه قال أيضاً في علي: «أنا مدينة العلم وعلي بابها»[1] فكان ذلك كله سبباً لغيرة الكتاني من الإمام علي.

ثالثاً: عندئذ آخى الرسول بين الكتاني وبين علي، فهل معنى ذلك أنه قد أخذ عنه هذا العلم اللدني الذي خصه به الرسول، فاستحق إذن أن يلقب نفسه بالغوث؟

رابعاً: ما معنى خروجه معه إلى الصفا؟ ولماذا وقع اختيار علي بن أبي طالب لهذا المكان؟ هل للصفا معنى صوفي كالذي وجدناه عند الجنيد في وصفه لمراحل الحج فجعل السعي بين الصفا والمروة هو إدراك للصفاء والمروءة؟

فالرؤيا إذن، إن دلت على شيء فإنما تدل على جانبين مختلفين: جانب سني يظهر في اعتراف الكتاني بشخصية الخلفاء والجانب الآخر شيعي يظهر في المآخاة بين أبي بكر الكتاني وعلي أو أنها تدل على أن الصوفية جميعاً ـ ومنهم الكتاني ـ لم يفرقوا بين صحابة الرسول ولم يتشيعوا لأحدهم.

وعلينا قبل أن ننتقل إلى الجانب الآخر من المصادر التي ذكرتها، أن نختتم هذا الجانب بما أورده ابن خلدون في «مقدمته» ورأيه في مسألة القطب ومتى

---

(١) د. الشيبي: الصلة بين. . ص ٥٣.

نشأت وأوجه الشبه بين الشيعة والمتصوفة، وكذا نقده لهذه الصلة. فقد ذهب ابن خلدون إلى أن المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس توغلوا في ذلك فذهب الكثير منهم إلى الحلول، وملأوا الصحف منه، مثل الهروي في كتاب المقامات له وغيره، وتبعهم ابن عربي وابن سبعين وتلميذهما ابن العفيف وابن الفارض والنجم الإسرائيلي في قصائدهم. وكان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضاً بالحلول وإلهية الأئمة مذهباً لم يعرف لأولهم فاختلط مذهب كل منهما بالآخر كما اختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم. فظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب الذي معناه رأس العارفين. وهم يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى الموت ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان. ثم قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب كما قاله الشيعة في النقباء، حتى أنهم لما أسندوا لباس خرقة التصوف ليجعلوه أصلاً لطريقهم ونحلتهم وقفوه على الإمام علي وهو من هذا المعنى أيضاً وإلا فعلي رضي الله عنه لم يختص من بين الصحابة بنحلة ولا طريقة في لبوس ولا حال. بل كان أبو بكر وعمر أزهد الناس بعد رسول الله وأكثرهم عبادة ولم يختص أحد منهم في الدين والورع بشيء يؤثر عنه في الخصوص، بل كان الصحابة كلهم أسوة في الدين والورع والزهد والمجاهدة. تشهد بذلك سيرهم وأخبارهم. ولكن الشيعة يخيلون بما ينقلون من ذلك إختصاص علي بالفضائل دون من سواه من الصحابة ذهاباً مع عقائد التشيع المعروفة لهم. والذي يظهر أن المتصوفة بالعراق، لما ظهرت الإسماعيلية من الشيعة وظهر كلامهم في الإمامة وما يرجع إليها مما هو معروف فاقتبسوا من ذلك الموازنة بين الظاهر والباطن، وجعلوا الإمامة لسياسة الخلق في الانقياد إلى الشرع وأفردوه بذلك حتى لا يقع اختلاف كما تقرر في الشرع. ثم جعلوا القطب لتعليم المعرفة بالله لأنه رأس العارفين، وأفردوه بذلك تشبيهاً بالإمام في الظاهر، وأن يكون على وزانه في الباطن وسموه قطباً، لمدار المعرفة عليه. وجعلوا الأبدال كالنقباء مبالغة في التشبيه فتأمل ذلك من

كلام هؤلاء المتصوفة في أمر الفاطمي وما شحنوا كتبهم في ذلك مما ليس لسلف المتصوفة فيه كلام بنفي أو إثبات، وإنما هو مأخوذ من كلام الشيعة والرافضة ومذاهبهم في كتبهم [1] وهنا يتبين لنا موقف ابن خلدون في مسألة القطب التي ظهرت عند الصوفية متأثرة بما هو شائع عند الإسماعيلية وغيرها من فرق الشيعة.

نتنقل الآن إلى المصادر الأخرى التي تحدثنا عنها والتي أثرت في فكرة الكتاني وهي قضيتنا الكبرى. وسوف نرى إلى أي حد كانت هذه المصادر ـ وهي الأحاديث النبوية ـ قد أثرت في الكتاني. وعمدتنا في ذلك هو أبو نعيم الأصبهاني وما ذكره مدافعاً عن الصوفية وخاصة الأولياء حيث يقول: كيف نستجيز نقيصة أولياء الله تعالى ومؤذيهم مؤذن بمحاربة الله. فقد قال رسول الله يروي عن ربه عز وجل: قال: «من آذى لي ولياً فقد استحل محاربتي» هذا هو دفاعه عن الأولياء. أما ما يدل على عددهم ومراتبهم فقد روى ابن عمران أن رسول الله قال: «خيار أمتي في كل قرن خمسمائة، والأبدال أربعون، فلا الخمسمائة ينقصون، ولا الأربعون، كلما مات رجل أبدله الله عز وجل من الخمسمائة مكانه، وأدخل من الأربعين مكانهم». قالوا يا رسول الله دلنا على أعمالهم. قال: «يعفون عمن ظلمهم، ويحسنون إلى من أساء إليهم، ويتواسون فيما آتاهم الله عز وجل». والحديث الآتي يقرب إلى حد ما من تقسيم الكتاني للأولياء وعددهم ووظيفتهم.

فعن عبد الله قال: قال رسول الله: «إن لله عز وجل في الخلق ثلاثمائة قلوبهم على قلب آدم عليه السلام، ولله تعالى في الخلق أربعون قلوبهم على قلب موسى، ولله تعالى في الخلق سبعة قلوبهم على قلب إبراهيم، ولله تعالى في الخلق خمسة قلوبهم على قلب جبريل، ولله تعالى في الخلق ثلاثة قلوبهم على قلب ميكائيل، ولله تعالى في الخلق واحد قلبه على قلب إسرائيل. فإذا مات

---

(١) ابن خلدون: المقدمة جـ ٢ ص ١٠٧٣ ـ ١٠٧٥.

الواحد أبدل الله عز وجل مكانه من الثلاثة. وإذا مات من الثلاثة أبدل الله تعالى مكانه من الخمسة، وإذا مات من الخمسة أبدل الله مكانه من السبعة، وإذا مات من السبعة أبدل الله مكانه من الأربعين، وإذا مات من الأربعين أبدل الله مكانه من الثلاثمائة، وإذا مات من الثلاثمائة أبدل الله مكانه من العامة. فبهم يحيي ويميت، ويمطر وينبت ويدفع البلاء». قيل لعبد الله بن مسعود: كيف بهم يحيي ويميت؟ قال: «لأنهم يسألون الله إكثار الأمم فيكثرون، ويدعون على الجبابرة فيقصمون، ويستسقون فيسقون ويسألون فتنبت لهم الأرض. ويدعون فيدفع بهم أنواع البلاء»[1] والواقع أن الأعداد التي ورد ذكرها في الحديث الأخير هي نفس الأعداد التي ذكرها الهجويري، مع اختلاف بسيط. فبدلاً من الأربعة (أوتاد) نجدها خمسة (قلوبهم على قلب جبريل عند حديث الرسول) وعلى كل حال هذه هي الأعداد التي وردت عندهم:

أ - الرسول: ٣٠٠، ٤٠، ٧، ٥، ٣، ١.

ب - الكتاني: ٣٠٠، ٧٠، ٤٠، ٧، ٤، ١،

ج - الهجويري: ٣٠٠، ٤٠، ٧، ٤، ٣

ونختتم هذا الفصل بالعبارة التي ذكرناها من قبل عند الحسن البصري وكانت محور الحياة الروحية عند معروف الكرخي، لنثبت بها أيضاً مع أحاديث الرسول الاتجاه السني الإسلامي عند الكتاني. وقف الحسن البصري بين الناس واعظاً فقال بلسان الله: «إذا كان الغالب على عبدي الإشتغال بي جعلت نعيمه ولذته في ذكري فإذا جعلت نعيمه في ذكري عشقني وعشقته. فإذا عشقني وعشقته رفعت الحجاب بيني وبينه وصرت معالماً بين عينيه لا يسهو إذا سها الناس... أولئك الأبطال حقاً، أولئك الذين إذا أردت بأهل الأرض عقوبة وعذاباً ذكرتهم فصرفت ذلك عنهم». هؤلاء هم الأولياء الذين

---

(١) أبو نعيم: الحلية جـ ١ ص ٤ - ٩.

ورد ذكرهم عند كل من الكتاني والهجويري. وهم الذين إذا أقسموا على الله وابتهلوا أبر الله قسمهم وقبل ابتالهم فرفع عذابه وقضى حوائجهم من أجل الخير والمنفعة للخلق أجمعين لا لأنفسهم. فهم أبطال حقاً، بل هذه هي الفتوة الحقيقية التي ظهرت بين الصوفية عامة، وصوفية بغداد خاصة. وهذه هي المحبة التي يتجلى فيها الإيثار. وهذا هو التصوف الذي أصبح من أخص خصائصه الخلق عند الكتاني الذي سئل عن الزهد في الدنيا ما هو؟ فقال: هو سرور القلب بفقد الشيء، وملازمة تحمل الأذى من جميع الخلائق، وكل شيء أتاه منهم يقول أنا أستحق أعظم من ذلك، ويرى أنه يستحق النار وصولح بالرماد»[1] فآثر الخلق على نفسه واستحق من أجلهم العذاب فداء وتضحية وكأنه تحمل خطيئة آدم. وبناء على ذلك فقد نظر الكتاني إلى الله في علاقته بالناس أجمعين علاقة تسامح من جانب الرب، فقال «الغافلون يعيشون في حلم الله، والذاكرون يعيشون في رحمة الله، والعارفون يعيشون في لطف الله، والصادقون يعيشون في قرب الله» [2] فالكل الغافلون وغيرهم، قد شملهم الله بحلمه ورحمته ولطفه وقربه.

(١) الشعراني: الطبقات جـ ١ ص ٩٤.

(٢) السلمي: طبقات الصوفية ص ٣٧٦.

الفصل الثاني عشر

أبو بكر الشبلي والتأويل الصوفي

١ ـ حياته ومنزلته:

هذه هي الشخصية الصوفية الأخيرة في كتابنا هذا الذي عنونت له باسم «أعلام التصوف في الإسلام». ولم يحدث لها ما حدث للحلاج. وما ذلك إلا لأنها اتخذت التقية منهجاً لها، واتبعت طريقاً سلبياً بعد أن رأت وشاهدت ما وقع لشهيد التصوف الإسلامي. وليس معنى ذلك أن أبا بكر الشبلي لم تصدر عنه شطحيات تدينه إذا أخذت على ظاهرها. ولكنه نجا وسلم، لأنه لم يشارك الحلاج في ناحية من نواحي حياته الفكرية، وأقصد بها الجانب السياسي عنده وما اتهم به من أنه يدعو إلى أهل البيت

ونستطيع القول بأن الشبلي يعتبر خاتمة المطاف في التصـ
مدرسة بغداد منذ تأريخنا لـه وابتدائـه بأبي هـاشم الزاهـد أول من لقب بالصوفي [١]، وكأن مأساة الحلاج سدت الطريق الصوفي، فأصبح طريقاً وعراً مليئاً بالأشواك. فلا نشاهد بعد أبي بكر الشبلي متصوفاً يرتاد طريق المعرفة الذوقية، اللهم إلا شخصيتين ورد ذكرهما واختتمنا بهما مدرسة بغداد [٢]. وذلك باستثناء جعفر الخلدي الذي كان إليه المرجع في حكايات الصوفية وأقوالهم. وحتى هاتين الشخصيتين لم يتسم تصوفهما إلا بالوعظ الذي يعتبر

---

(١) أنظر كتابنا التصوف الاسلامي في مدرسة بغداد.

(٢) أنظر الكتاب السابق.

من أدنى وأقل مراتب التصوف الحقيقي. والذي أعنيه بقولي أن الشبلي يعتبر خاتمة المطاف، أي أنه اجتمع له كل معاني التصوف ومشتقاته. فإذا نظرنا إلى التصوف من ناحية اللباس فإننا نجد الشبلي أول من سماه ـ صراحة ـ بعلم الخرق، في مقابل علم الورق، أي الفقه أو العلم الظاهر. وإذا كان التصوف هو الزهد في الحياة، وترك السلطان، فإن الشبلي قد تجرد من كل ما تملك يداه، من متاع الحياة، وترك مجداً تتلألأ أنواره. أما إذا أخذنا التصوف في أعلى مراتبه، وفي أرفع غاياته ألا وهو التصوف الذي أساسه المحبة والشوق إلى الله الحق، المرتبط بالمعرفة، فإن الشبلي قد أقبل على مجالس العابدين يملأ آفاقهم وجداً وحباً وأنساً، حتى لقب بريحانة المؤمنين. وكان أحد هؤلاء الذين جمعوا بين التصوف والشريعة بل كان فقيهاً متصوفاً.

لقد اختلف المؤرخون في اسمه، فيقال دلف، ويقال: ابن جحدر، ويقال ابن جعفر، ويقال: اسمه جعفر بن يونس، هو أبو بكر الشبلي، خراساني الأصل، بغدادي المنشأة والمولد، وأصله من اشروسنة. ومولده ـ كما قيل ـ سامرا [(١)]. وثمة رواية أخرى تقول أن الشبلي من أهل أشروسنة، بها قرية يقال لها شبلية أصله منها، (وربما انتسب إلى هذه القرية فسمي الشبلي) وكان خاله أمير الأمراء بالإسكندرية. أما والده فكان حاجب الحجاب، والشبلي كان حاجب الموفق، فجعل لطعمته دماوند. ثم لما أقعد الموفق ـ وكان ولي العهد من قبل أبيه ـ حضر الشبلي يوماً مجلس خير النساج (ت ٣٢٢ هـ) وتاب فيه ورجع إلى دماوند، وقال: أنا كنت صاحب الموفق، وكان ولاني بلدتكم هذه فاجعلوني في حل، فجعلوه في حل، وجهدوا أن يقبل منهم شيئاً فأبى، وصار بعد ذلك واحد زمانه حالاً ونفساً [(٢)].

وصحب أبو بكر الشبلي الجنيد، ومن في عصره من المشايخ. وصار أوحد وقته حالاً وعلماً، وكان عالماً فقيهاً. على مذهب مالك. عاش سبعاً

(١) السلمي: طبقات الصوفية ص ٣٣٧.
(٢) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ١٤ ص ٣٨٩.

وثمانين سنة، ومات في ذي الحجة، سنة ٣٣٤ هـ (فيكون مولده سنة ٢٤٧ تقريباً) ودفن في مقبرة الخيزوان [١] (ببغداد بقرب الإمام الأعظم).

وجاء الشبلي إلى الجنيد أول سلوكه الطريق فقال له: لقد حدثوني عنك أن عندك جوهرة العلم الرباني الذي لا يضل صاحبه ولا يشقى فإما أن تمنح، وإما أن تبيع، فقال الجنيد: «لا أستطيع أن أبيعها لك فما عندك ثمنها، وإن منحتها لك أخذتها رخيصة فلا تعرف قدرها. ولكن وقد رزقت هذا العزم فهو علامة الإذن، وبشير التوفيق، فالق بنفسك غير هياب في عباب هذا المحيط مثلما فعلت أنا، ولعلك إن صبرت وصاحبك التوفيق أن تظفر بها. واعلم أن طريقنا طريق المجاهدين الآخذين بقوله تعالى: ﴿**والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا**﴾ فاجعل هذه الآية نصب عينيك فهي معراجك إلى ما تريد» [٢].

عمل الشبلي بنصيحة شيخه الجنيد، فكانت مجاهداته في أول أمره فوق الحد، فيقال: أنه اكتحل بكذا وكذا من الملح لعتاد السهر ولا يأخذه النوم [٣] ولكن ابن الجوزي كفقيه،
هذا فعل قبيح لا يحل لمسلم أن يؤذي
إدامة السهر، لأن فيها إسقاط حق النفس. والظاهر
من الطعام أخرج الشبلي إلى هذه الأحوال والأفعال [٤]. كيف لو علم إذن، إبن الجوزي أن الشبلي كان في ابتداء أمره ينزل كل يوم سرباً ويحمل مع نفسه حزمة من القضبان، فكلما دخل قلبه غفلة ضرب نفسه بتلك الخشب حتى يكسرها على نفسه فربما كانت الحزمة تفنى قبل أن يمس، فكان يضرب بيديه ورجليه على الحائط على حد قول القشيري [٥].

---

(١) السلمي: طبقات الصوفية ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨.
(٢) عبد الباقي سرور: من أعلام التصوف الإسلامي ص ١٣٤.
(٣) ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ ٢ ص ٣٩.
(٤) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص ٣٨٦.
(٥) القشيري: الرسالة ص ١٠١.

وكان الشبلي إذا دخل شهر رمضان المبارك جد في الطاعات ويقول: «هذا شهر عظمه ربي، فأنا أولى بتعظيمه». ولذلك كله استحق الشبلي أن يقول عنه الجنيد: لكل قوم تاج، وتاج هؤلاء القوم(أي الصوفية) الشبلي. بل ويقول عنه أيضاً: لا تنظروا إلى أبي بكر الشبلي بالعين التي ينظر بعضكم إلى بعض، فإنه عين من عيون الله عز وجل». يضاف إلى ذلك قول أبي عبد الله الرازي: «لم أر في الصوفية أعلم من الشبلي، ولا أتم حالاً من الكتاني»[1].

كل هذا إنما يدل على منزلة الشبلي بين أكابر القوم، فقهاء وصوفية. ومما يدل على منزلته بين الفقهاء والقراء، أنه جاء إلى مسجد أبي بكر بن مجاهد فدخل عليه فقام إليه ابن مجاهد. فتحدث أصحاب ابن مجاهد بحديثهما، وقالوا له أنت لم تقم لعلي بن عيسى الوزير وتقوم للشبلي؟ فقال ابن مجاهد: ألا أقوم لمن يعظمه رسول الله. رأيت النبي ﷺ في النوم فقال لي: يا أبا بكر إذا كان في غد فسيدخل عليك رجل من أهل الجنة، فإذا جاءك فأكرمه، قال ابن مجاهد: فلما كان بعد ذلك بثلاثين ـ أو أكثر ـ رأيت النبي في المنام فقال لي: يا أبا بكر أكرمك الله كما أكرمت رجلاً من أهل الجنة. فقلت: يا رسول الله بم استحق الشبلي هذا منك؟ فقال: هذا رجل يصلي كل يوم خمس صلوات، يذكرني في أثر كل صلاة ويقرأ ﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم﴾ يفعل ذلك منذ ثمانين سنة، أفلا يكرم من يفعل هذا؟[2].

وربما كان يرجع تعظيم ابن مجاهد الشبلي، إلى قيام بعض المناظرات بينهما وانتصار الشبلي عليه فقد قال عيسى بن علي بن عيسى الوزير: كان ابن مجاهد يوماً عند أبي فقيل له الشبلي. فقال: يدخل فقال ابن مجاهد: سأسكته الساعة بين يديك. وكان من عادة الشبلي إذا لبس شيئاً خرق فيه موضعاً. فلما جلس قال له ابن مجاهد: يا أبا بكر، أين في العلم فساد ما ينتفع به؟ فقال له الشبلي: أين في العلم؟! «فطفق مسحاً بالسوق والأعناق». قال فسكت ابن

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ١٤ ص ٣٩٣ ـ ٣٩٥.
(٢) المصدر نفسه: الصحيفة نفسها.

مجاهد. فقال أبي: أردت أن تسكته فأسكتك. ثم قال له: قد أجمع الناس أنك مقرىء الوقت فأين في القرآن الحبيب لا يعذب حبيبه؟ قال: فسكت ابن مجاهد. فقال له أبي: قل يا أبا بكر. فقال: قوله تعالى: **﴿وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه. قل فلم يعذبكم بذنـوبكم﴾** فقال ابن مجاهد: كأنني ما سمعتها قط [1].

وقد ورد الشطر الأول من هذه الحكاية في كتاب «حلية الأولياء» على نحو أفضل حيث يقول أبو نعيم الأصبهاني: جاء ذات يوم الشبلي إلى أبي بكر بن مجاهد، وكان في مسجده غائباً، فسأل عنه فقيل له: هو عند علي بن عيسى فقصد دار علي فاستأذن فقيل أبو بكر الشبلي يستأذنك، فقال أبو بكر بن مجاهد لعلي بن عيسى: اليوم أريك من الشبلي عجباً. فلما دخل وقعد قال له ابن مجاهد: يا أبا بكر، أخبرت أنك تحرق الثياب والخبز والأطعمة وما ينتفع به الناس من منافعهم ومصالحهم، أين هذا من العلم والشرع؟ فقال له قول الله، فطفق مسحاً بالسوق والأعناق «أين هذا من العلم (أي متهكماً)؟!». فسكت ابن مجاهد وقال لعلي: كأني لم أقرأها قط. وقد عاتبوه أيضاً في مثله فتلى هذه الآية **﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم﴾** وتلى **﴿إنني بريء مما تعبدون﴾** هذه الأطعمة وهذه التشهوات ــ
أبرأ منهم وأحرقه [2].

ولكن ابن الجوزي كعادته، يوجه انتقاده لهذه القصة حيث يذهب إلى أنه وإن كانت هذه الحكاية صحيحة فقد أبانت عن قلة فهم الشبلي حين احتج بهذه الآية. وقلة فهم ابن مجاهد حين سكت عن جوابه. وذلك أن قوله «فطفق مسحاً بالسوق والأعناق» لأنه لا يجوز أن ينسب إلى نبي معصوم أنه فعل الفساد. والمفسرون قد اختلفوا في معنى الآية. فمنهم من قال مسح على أعناقها وسوقها. وقال أنت في سبيل الله فهذا إصلاح. ومنهم من قال عقرها،

---

(١) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص ٢١٦.

(٢) أبو نعيم: الحلية جـ ١٠ ص ٣٧٣ ـ ٣٧٤.

وذبح الخيل وأكل لحمها جائز فما فعل شيئاً فيه جناح فأما إفساد ثوب صحيح لا لغرض صحيح فإنه لا يجوز. ومن الجائز أن يكون في شريعة سليمان جواز ما فعل ولا يكون في شرعنا (١).

هذا رأي أحد الفقهاء، فلنمض إلى السراج الطوسي، أحد صوفية القرن الرابع، وممن كتبوا عن تاريخ التصوف لنقف على رأيه في مثل هذه الأعمال حيث يقول: «ذكر عن الشبلي أنه أخذ قطعة عنبر فوضعها على النار، فكان يبخر بها تحت ذنب حمار». ودخل عليه بعضهم فرأى بين يديه اللوز والسكر وهو يحرقهما بالنار. وأما ذلك فلأنه كان يشغل قلبه عن الله تعالى: وقد ذكر الله تعالى في قصة سليمان بن داود فقال ﴿ووهبنا لداود سليمان نعم العبد إنه أواب. إذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد. فقال إني أحببت حب الخير عن ذكر ربي حتى توارت بالحجاب. ردوها علي فطفق مسحاً بالسوق والأعناق﴾ يقال: «إنه كان له ثلاثمائة فرس عربيات لم يكن لأحد من الملوك مثلها قبله ولا بعده فكان يعرض عليه ذلك، فاشتغل قلبه لذلك، حتى فاتته الصلاة وهي صلاة العصر عن وقتها، فعند ذلك قال: «ردوها علي فطفق مسحاً بالسوق والأعناق» فعاقب الجميع وضرب أعناقهم، فشكر الله له ذلك، ورد له الشمس إلى موضعها الذي تكون فيه وقت العصر، حتى صلاها كما جاء في الخبر».

ويضرب لنا السراج الطوسي مثالاً وقع للرسول على خلاف ما يذهب إليه ابن الجوزي، حيث يقول: «وقد روي عن رسول الله أيضاً في هذا المعنى: أنه لما فاتته صلاة العصر يوم الخندق، وجد رسول الله لذلك وجداً شديداً حتى قال: «شغلونا عن الصلاة الوسطى. صلاة العصر، ملأ الله قلوبهم وبيوتهم ناراً» وكانوا قد أذوه قبل ذلك أذى كثيراً، وضربوه، وطردوه، وشتموه وطرحوا عليه الكرش والدم، ولم يدع ﷺ، ولم يزد على أن قال «اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون» فلما اشتغل قلبه بما فاته من الصلاة عن وقتها،

(١) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص ٢١٦.

دعا عليهم من شدة وجده بذلك. وهذا أتم في معناه مما فعل سليمان.

فإن أهل الحقائق عندهم أن كل شيء شغلهم عن الله تعالى، من الدنيا والآخرة، فلذلك عدوهم، يطلبون الخلاص منه بجميع ما يمكنهم، ولا ينبغي أن يكون فيهم فضل لسواه، فهذا على هذا المعنى [1].

وكما أن الشبلي قد زهد في الملك والسلطان فإنه لم تأخذه في الله لومة لائم. فنجده يقف من الوزراء والأمراء موقف الخصم العنيد غير هياب، لأنه لا يشاهد إلا الله وحده ولا يخرج عن موافقته. فقد حكي أن الشبلي أدخل دار المرضى ليعالج فدخل عليه علي بن عيسى الوزير عائداً، فأقبل على الوزير فقال ما فعل ربك؟ فقال الوزير: في السماء يقضي ويمضي، فقال: سألتك عن الرب الذي تعبده لا عن الرب الذي لا تعبده - يريد الخليفة المقتدر - فقال علي لبعض حاضريه ناظره فقال الرجل: يا أبا بكر سمعتك تقول في حال صحتك: كل صديق بلا معجزة كذاب، وأنت صديق فما معجزتك؟ قال: «معجزتي أن يعرض خاطري في حال صحوي على خاطري في حال سكري، فلا يخرجان عن موافقة الله تعالى» [2]. أى أنه ينطق عن الله فى كلا الحالتين. ونراه هنا يختلف كل الاخ
حال الصحو على حال السكر. أما الشبلي
يعتبر المعجزة في أن الله يهبه الحق في حالتي الصحو والسك
في كلا الحالتين.

ومما يدل على منزلة الشبلي بين الصوفية قول الجنيد له: «نحن حبرنا هذا العلم (أي التصوف) تحبيراً ثم خبأناه في السراديب، فجئت أنت فأظهرته على رؤوس الملأ فقال: أنا أقول وأنا أسمع، فهل في الدارين غيري؟» [3] وربما يشير الشبلي في قوله هذا إلى أن علم التصوف - على الرغم من أنه قد أظهر

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٨٣ - ٤٨٥.
(٢) أبو نعيم: الحلية جـ ١٠ ص ٣٦٧.
(٣) الكلاباذي: التعرف لمذهب.. ص ١١١.

أسراره للقوم ـ فإنه لا يستطيع أن يقف على معانيه وإشاراته إلا قائله. فلم يخرج إذن التصوف عن أن يكون سراً من أسرار الصوفية ورمزاً من رموزهم الخاصة بهم فلا فرق بين أن يستروه أو يظهروه. ولا غرو فإن الشبلي كان ممن نشر علرم الإشارة كتباً ورسائل [١].

وإتماماً لمنزلة الشبلي بين الفقهاء، نذكر هذه القصة التالية: فقدحكي أن فقيهاً من أكابر الفقهاء كانت حلقته بجنب حلقة الشبلي في جامع المنصور. وكان يقال لذلك الفقيه أبو عمران (الأشيب) وكان يتعطل عليهم حلقتهم لكلام الشبلي. فسأل أصحاب أبي عمران يوماً الشبلي عن مسألة في الحيض، وقصدوا إخجاله. فذكر مقالات الناس في تلك المسألة والخلاف فيها. فقام أبو عمران وقبل رأس الشبلي وقال: «يا أبا بكر إستفدت في هذه المسألة عشرة مقالات لم أسمعها، وكان عندي من جملة ما قلت ثلاثة أقاويل» [٢].

كل هذه الحكايات إنما تدلنا على علو قدم الشبلي في علم الفقه، وتدل أيضاً على استمرار النزاع القائم بين الفقهاء والصوفية على مر الأزمان. كان آخر هذا النزاع ونتيجته الحتمية مصرع الحلاج صديق أبي بكر الشبلي.

وأخيراً، فإن الشبلي «هو المجتذب الولهان، المستلب السكران، الوارد العطشان، اجتذب عن الكدور والإغيار، واستلب في الحضور والأنوار، وسقي بالدنان، وارتهن ممتلأ ريان» على حد قول أبي نعيم الأصبهاني [٣].

٢ ـ ما أسنده من أحاديث:

كتب الشبلي حديثاً كثيراً، ثم شغلته العناية عن الرواية ـ بل يقول عن نفسه كتبت الحديث عشرين سنة، وجالست الفقهاء عشرين سنة ثم يقول:

---

(١) الكلاباذي: التعرف لمذهب.. ص ١٢.

(٢) القشيري: الرسالة ص ١٨١.

(٣) أبو نعيم: الحلية جـ ١٠ ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

أعرف من لم يدخل في هذا الشأن (أي التصوف) حتى أنفق جميع ملكه وأغرق في هذه الدجلة التي ترون سبعين قطراً مكترباً بخطه «وحفظ الموطأ، وقرأ بكذا وكذا قراءة عنى به نفسه»[1].

واتفق كل من أبي عبد الرحمن السلمي، والخطيب البغدادي، وابن الجوزي في ذكر حديث واحد مروى عن الشبلي وليس له غيره على حد قولهم جميعاً. قال أبو بكر الشبلي: حدثنا محمد بن مهدي المصري، حدثنا عمرو بن أبي سلمه، حدثنا صدفه بن عبد الله، عن طلحة بن زيد، عن أبي فروة الرهاوي، عن عطاء عن أبي سعيد، قال: قال رسول الله ﷺ لبلال: الق الله فقيراً، ولا تلقه غنياً. قال يا رسول الله، كيف لي بذلك؟، قال: ما سئلت فلا تمنع وما رزقت فلا تخبأ. قال يا رسول الله، كيف لي بذاك؟، قال هو ذاك وإلا فالنار[2].

وقد تعودنا دائماً أن نصل بين إسناد الأحاديث ومعانيها، وبين ما تحقق منها في حياة كل صوفي، وما له من أقوال تتصل اتصالاً وثيقاً بروايته لهذه الأحاديث. فهل نجد مثل ذلك عند صاحبنا هذا؟ لا شك أن ابا بكر الشبلي قد ترسم خطى هذا الحديث وس
وانكشفت له أسرار الوجود. فقد حكي ع
دينار سوى الضياع فأنفقت الكل وقعدت مع الفقراء»[1]
خرجت مع الشبلي في أيام القحط نطلب شيئاً لصبيانه، فدخل على إنسان فأعطاه دراهم كثيرة قال: فخرجنا من عنده وكمي ملأى من الدراهم، فكلما لقينا إنسان من الفقراء أعطاه منه حتى لم يبق إلا القليل فقلت له: يا سيدي الصبيان في البيت جياع، فقال لي: إيش أعمل؟ فبعد الجهد حتى اشتريت

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ١٤ ص ٣٩٣.

(٢) السلمي: طبقات الصوفية ص ٣٣٨ - ٤٤٩، الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ١٤ ص ٣٩٠، ابن الجوزي: صفة الصفوة جـ ٢ ص ٢٦٠.

(٣) ابن الجوزي: صفة الصفوة جـ ٢ ص ٢٥٨.

شيئاً من الكسب والجزر بما بقي من الدراهم، وحملته إلى صبيانه [1].

وكان للشبلي نظرة خاصة في الزكوات والصدقات، فقد قيل أن إبراهيم بن شيبان كان ينهي عن الذهاب إلى الشبلي، والوقوف عليه، واستماع كلامه، فقال له وأراد أن يمتحنه: كم في خمس من الإبل؟ قال: شاة في واجب الأمر، وفيها يلزمنا نحن كلها. فقال له إبراهيم: ألك في هذا إمام؟ قال نعم، أبو بكر الصديق رضي الله عنه حيث خرج من ماله كله، فقال له النبي: ما خلفت لعيالك؟ فقال: الله ورسوله، فقام، ولم ينه الناس بعد ذلك عنه [2].

على أساس هذه النظرية كان التوكل عنده هو التماس الرزق من الله وحده. فقد جاءه رجل يشكو إليه كثرة العيال وقلة حيلته فقال له أدخل دارك فكل من رأيت رزقه عليك فأخرجه، وكل من رأيت رزقه على الله تعالى فاتركه في الدار [3] وكان يقول: أدنى علامات الفقر أن لو كانت الدنيا بأسرها لأحد فأنفقها في يوم ثم خطر بباله أن لو أمسك منها قوت يوم ما صدق في فقره [4] وسئل عن حقيقة الفقر فقال: أن لا يستغنى بشيء دون الله عز وجل [5].

وإن كانت الأحاديث النبوية التي يرويها الصوفية خاصة، تدل على تأثرهم بها ـ كما بينا ـ فإن لهذا الحديث الذي رواه أبو بكر الشبلي، أثره الكبير في تعريف التصوف عنده وهو يمثل جانباً أخلاقياً يتصل بالسخاء والكرم وبذل المعونة للفقراء من مال وغيره، يعود أثر ذلك كله على قلوب الصوفية من تصفية ووفاء. فقد سئل الشبلي عن التصوف فقال: التصوف ترويح القلوب

---

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٢٥٧.
(٢) المصدر نفسه: ص ٢١٠.
(٣) الشعراني: الطبقات جـ ١ ص ٨٩.
(٤ ـ ٥) القشيري: الرسالة ص ١٢٤.

بمراوح الصفاء وتجليل الخواطر بأردية الوفاء، والتخلق بالسخاء والبشر في اللقاء [1].

٣ ـ الشبلي وتفسير الآيات القرآنية والأحاديث النبوية:

لما كانت نظرة الصوفية لآيات القرآن تختلف عن نظرة الفقهاء، حيث أنهم يمعنون النظر إليها ويفسرونها تفسيرات باطنية، تختلف عن تفسيرات الفقهاء الظاهرية الجامدة. لما كان ذلك كذلك، فإن أبا بكر الشبلي يعترف بأنه لم يستطع الانتهاء من درسه للقرآن مما يدل على اهتمامه البالغ بمعانيه. ويؤكد هذا الإتجاه عنده، ما قيل من أن أبا بكر بن مجاهد دخل على الشبلي، فحادثه وسأله عن حاله فقال: ترجو الخير، تختم في كل يوم بين يدي ختمتين وثلاثاً. فقال له الشبلي: أيها الشيخ، قد ختمت في تلك الزاوية عشر ألف ختمة إن كان فيها شيء قبل فقد وهبته لك، وأني لفي درسه منذ ثلاثة وأربعين سنة ما انتهيت إلى ربع القرآن [2].

فلنمض إذن إلى تفسيرات الشبلي التي تناولت آيات الذكر الحكيم، لنتبين منهجه في ذلك، والذي يدل على أن لآيات القرآن تأثيراً خاصاً في مجالس السماع، وتثير وجداً في نفس المستمع. فقد أل أبو علي المغازلي الشبلي فقال: ربما يطرق سمعي آية من كتاب الله عز وجل فتحدو بي على ترك الأشياء والإعراض عن الدنيا ثم أرجع إلى أحوالي وإلى الناس. فقال الشبلي: ما اجتذبك إليه عطف منه عليك ولطف. وما رددت إلى نفسك فهو شفقة منه عليك لأنه لم يصح لك التبري من الحول والقوة في التوجه إليه [3].

وقال أحمد بن مقاتل العكي: كنت مع الشبلي في مسجد ليلة من شهر رمضان وهو يصلي خلف إمام له وأنا بجانبه فقرأ الإمام ﴿ولئن شئنا لنذهبن

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ ١٤ ص ٣٩١.
(٢) المصدر نفسه: ص ٣٩٢.
(٣) القشيري: الرسالة ص ١٥٥.

بالذي أوحينا إليك﴾ فزعق زعقة قلت طارت روحه وهو يرتعد ويقول: بمثل هذا يخاطب الأحباب؟ ويردد ذلك كثيراً [1].

وقد ذكر لنا السراج الطوسي بمناسبة وصف من أصاب في الاستنباط، بعض تفسيرات الشبلي. منها ما سئل عنه الشبلي في قوله تعالى: ﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم﴾ فقال: أبصار الرؤوس عن محارم الله تعالى. ويضيف الشعراني إلى ذلك قوله: «وأبصار القلوب عما سوى الله».

وسئل أيضاً عن قوله: ﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد﴾ فقال: لمن كان الله تعالى قلبه، ثم أنشد:

ليس مني إليك قلب معني ... كل عضو مني إليك قلوب [2]

وقال في معنى قوله تعالى: ﴿إلا من أتى الله بقلب سليم﴾ هو قلب إبراهيم عليه السلام، لأنه كان سالماً من خيانة العهد، ومن السخط على المقدور كائناً ما كان [3] وقال في معنى قوله تعالى: ﴿لو اطلعت عليهم لوليت منهم فراراً وملئت منهم رعباً﴾ لو أطلعت على الكل مما سوانا لوليت منهم فراراً إلينا يا محمد [4].

أما مستنبطاته في معاني الأحاديث النبوية هي كما يلي:

سئل الشبلي عن معنى قول النبي: «جعل رزقي تحت ظل سيفي» فقال كان سيفه التوكل على الله تعالى، وأما ذو الفقار، فهو قطعة من حديد، وسئل عن معنى ما روي في الحديث: «أن النفس إذا أحرزت قوتها اطمأنت» فقال: «إذا عرفت من يقوتها إطمأنت ثم قرأ قوله عز وجل: ﴿وكان الله على كل شيء مقيتاً﴾».

---

(١) القشيري: الرسالة ص ١٥٥.

(٢) السراج الطوسي: اللمع ص ١٢٧ - ١٢٨.

(٣) الشعراني: الطبقات جـ ١ ص ٩٠.

(٤) السراج الطوسي: اللمع ص ١٥٦.

وقال في معنى قول الرسول: «حرام على قلب عليه زبانية من الدنيا أن يجد حلاوة الآخرة» صدق رسول الله إن قال ذلك، وأنا ذا أقول: «حرام على قلب عليه زبانية من الآخرة أن يجد حلاوة التوحيد»(١).

وقد سئل عن حديث: «إذا رأيتم أهل البلاء فاسألوا ربكم العافية» فقال أهل البلاء هم أهل الغفلة عن الله تعالى(٢).

وبقي تفسير أخير لآية واحدة، يدل تفسيرها على أن الشبلي يعطي لنفسه مقاماً يزيد على مقام النبوة. فقد حكي عنه أنه قال: «أن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿ولسوف يعطيك ربك فترضى﴾ والله لا رضي محمد وفي النار من أمته أحد. ثم قال: إن محمداً يشفع في أمته، وأنا أشفع بعده حتى لا يبقى فيها أحد».

ولكن ابن الجوزي ينتقد هذه الدعوى على لسان ابن عقيل فيقول: والدعوى الأولى على النبي كاذبة، فإن النبي يرضى بتعذيب الفجار، كيف وقد لعن في الخمر عشرة. فدعوى أنه لا يرضى بتعذيب الله عز وجل للفجار، دعوى باطلة وإقدام على جهله بحكم الشرع. ودعواه بأنه من أهل الشفاعة في الكل، وأنه يزيد على محمد كفراً لأن الانسان متى قطع لنفسه بأنه من أهل الجنة كان من أهل النار فكيف
النبوة، بل يزيد على المقام المحمود وهو الشفاعة العظمى.

أما السراج الطوسي فإنه لا ينتقد الشبلي في مثل هذه الأقوال، بل يذكر قولاً آخر ربما يعتبره أكثر جرأة من القول السابق الذي انتقده ابن الجوزي، ويصفه هو وغيره من الأقوال، بأنه مما يشكل فهمه على قلوب العلماء والفقهاء. فقد ذكر عنه أنه قال في مجلسه: «إن لله عباداً لو بزقوا على جهنم

---

(١) المصدر نفسه: ص ١٦٢ - ١٦٤.
(٢) الشعراني: الطبقات جـ ١ ص ٩٠.
(٣) ابن الجوزي: تلبيس إبليس جـ ٢ ص ٣٧٢ - ٣٧٣.

لأطفأوها». فصعب ذلك على جماعة ممن كان يسمع ذلك. فيؤيد الطوسي هذه العبارة بما روي عن النبي أنه قال: «تقول جهنم يوم القيامة للمؤمن: جز يا مؤمن، فقد أطفأ نورك لهبي» (١).

٤ - التصوف والتوحيد:

لقد أعطانا الشبلي عدة تعريفات للتصوف، تعتبر جامعة لكل معانيه التي رأيناها من قبل عند الصوفية الآخرين ويتصل اتصالاً وثيقاً بالتوحيد عنده الذي أساسه تنزيه الله الحق عن صفات المخلوقات، مما يجعلنا نقول أن الشبلي كان من المتصوفة السنيين الذين حافظوا على أوامر الشريعة حتى آخر نفس بقي لهم، فقد سئل جعفر بن نصير الدينوري، وكان يخدم الشبلي: ما الذي رأيت منه؟ (يعني عند وفاته) فقال: قال لي: على درهم مظلمة تصدقت عن صاحبه بألوف، فما على قلبي شغل أعظم منه. ثم قال: وضئني للصلاة ففعلت فنسيت تخليل لحيته وقد أمسك على لسانه، فقبض على يدي وأدخلها في لحيته ثم مات. فبكى جعفر وقال: ما تقولون في رجل لم يفته في آخر عمره أدب من آداب الشريعة (٢).

وكان الشبلي يفرق كثيراً بين العلم والمعرفة، فقد سئل عن الفرق بين لسان العلم ولسان الحقيقة فقال: لسان العلم ما تأدى إلينا بواسطة، ولسان الحقيقة ما تأدى إلينا بلا واسطة. فقيل له: ولسان الحق ما هو؟ قال: ما ليس للخلق إليه طريق ويقصد بهذا القول أي بيان علمه والكشف عنه بالعبارة (٣).

على أساس هذه التفرقة كان الشبلي ينظر إلى التصوف نظرة احترام وتبجيل وتقدير. حكي عنه أنه قال لأهل مجلسه يوماً: أنتم عين القلادة،

---

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٩٠.
(٢) ابن الجوزي: صفة الصفوة جـ ٢ ص ٢٥٩.
(٣) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٣٠.

ينصب لكم منابر من نور، تغبطكم الملائكة فقال رجل: على أي شيء تغبطهم الملائكة؟ قال يتحدثون بهذا العلم [1]. وكان يقول: ما ظنك بعلم علم العلماء فيه تهمة [2].

ونجد إبن الجوزي كعادته، ينتقد الشبلي في تفرقته بين الفقه والتصوف، عندما جعل العلم هو ما يصل إلينا بواسطة، والتصوف أو لسان الحقيقة يصل إلينا بلا واسطة. فيقول على لسان أبي حفص بن شاهين قال: من الصوفية من رأى الاشتغال بالعلم بطالة وقالوا نحن علومنا بلا واسطة. قال: وما كان المتقدمون في التصوف إلا رؤساء في القرآن والفقه والحديث والتفسير، ولكن هؤلاء أحبوا البطالة.

ثم يذكر ابن الجوزي قولاً للإمام علي يعتمد عليه الصوفية في نظرتهم للتصوف فقد ذكر علي بن أبي طالب عن النبي أنه قال: «علم الباطن سر من أسرار الله عز وجل، وحكم من أحكام الله تعالى يقذفه الله عز وجل في قلوب من يشاء من أوليائه» ثم يقول ابن الجوزي: وهذا حديث لا أصل له عن النبي.

وابن الجوزي إنما ينتقد هنا أيضاً أ
ويجعله ممن ينكرون على من تشاغل بالعلم بناء على هذه الأبيات الذ
لنا علي بن مهدي حيث وقف في بغداد على حلقة الشبلي فنظر إليه فوجد معه محبرة فأنشأ الشبلي يقول:

تسربلت للحرب ثوب الغرق وهمت البلاد لوجد القلق
ففيك هتكت قناع الغوى وعنك نطقت لدى من نطق
إذا خاطبوني بعلم الورق برزت عليهم بعلم الخرق [3]

---

(1) السراج الطوسي: اللمع ص ٢٢٩.
(2) المصدر نفسه ص ٢٤١.
(3) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص ٣٤٣ - ٣٥٢.

ذكر القشيري عن الشبلي أنه قال: الصوفي منقطع عن الخلق متصل بالحق كقوله تعالى: ﴿واصطنعتك لنفسي﴾ قطعه عن كل غير ثم قال﴿لن تراني﴾[1]ومعنى هذا القول أن الصوفي هو الذي يحيا حياته في الله فيكون في حال وجد متصل أو منقطع. وقد كان هذا حال الشبلي نفسه، وهو معنى اصطفاء الله للصوفي كاصطفائه لموسى عليه السلام: فقد اصطنعه الله لنفسه وقطع علائقه بغيره ثم قال له:﴿لن تراني﴾ أي لن تراني بناظريك ولكنك تراني بقلبك[2]. فهذه هي حقيقة الرؤية عند الصوفية، رؤية ذوقية قلبية، لا رؤية حسية مادية.

وقال أيضاً: «التصوف الجلوس مع الله بلا هم» أي جلوس العبد في حضرة الله وقلبه خال من هموم الدنيا وشواغلها، وهي الغبطة العظمى في هذه الحياة. وله أيضاً: «الصوفية أطفال في حجر الحق» أي هم بمثابة الأطفال في حجر الله تعالى لا حول لهم ولا قوة: يصرفهم الله كيفما شاء: يضاف إلى ذلك قوله بأن التصوف برقة محرقة. أي أن جوهر التصوف عند الشبلي هو لحظة الإشراق التي يكاد يصعق فيها الصوفي عندما يتجلى لقلبه نور الحق.

وهذا التعريف إنما يؤدي بنا إلى تعريفاته الأخرى التي تتصل بحال الفناء والبقاء. فأول هذه التعريفات هو قوله «التصوف هو العصمة عن رؤية الكون» أي أن الصوفي هو من عصمه الله عن رؤية العالم بعين الاعتبار، أو هو من شغل الله قلبه به وحده. وهذه حال الفناء فيه.

بل يصير الصوفي عنده «أن يكون كما كان قبل أن يكون». أي يصير إلى حال الفناء لا يكون له وجود خاص بنفسه كما كان قبل أن يخلق.

عندئذ لا يكون الصوفي صوفياً حتى يرى جميع الخلائق عيالاً عليه، ولا يتم هذا إلا في حال فناء الصوفي عن نفسه وبقائه بالله. فإنه إذ ذاك يشعر بأنه

---

(١) القشيري: الرسالة ص ١٢٧.

(٢) د. عفيفي: التصوف الثورة... ص ٥١.

منفذ للإرادة الإلهية، وهذه هي الحال التي صاح فيها الحلاج بقوله: «أنا الحق».

ونختتم هذا النوع من التعريفات بقول الشبلي: «الصوفي من لا يرى في الدارين مع الله غير الله». وهذا تعبير آخر عن حالة الفناء أو وحدة الشهود [١].

أما التعريف الذي ينقلنا إلى التوحيد عنده فهو قوله بأن «التصوف شرك لأنه صيانة القلب عن رؤية الغير ولا غير»ومعنى هذا أنه في حالة التوحيد لا يشهد قلب الصوفي إلا الحق وحده. والتصوف صيانة القلب عن رؤية ما سوى الله، ولكن الشهود يظهر أنه لا سوى. وقد سمى الشبلي هذا الموقف «شركاً» لأن فيه افتراضاً لوجود العالم إلى جانب وجود الله، وهذه لغة شطح لا لغة تصوف عادية. وسيأتي مثل هذا الاتجاه عنده في الجزء الأخير من تأريخنا له.

وموقف الشبلي من التوحيد، هو استمرار لهذه التعريفات السابقة. قال الشبلي لرجل: أتدري لم لا يصح توحيدك؟ قال: لا، قال: لأنك تطلبه بك.
فهو هنا يطالب هذا الرجل برفع الاثنينية د
الشعور بالذات حائلاً دون الشعور بالوحدة، وحجابا كثيف
المحبوب [٢]. وهذا معنى ما قاله الحلاج سابقاً:

بيني وبينك إني ينازعني فارفع بإنيك إني من البين

وربما يشعرنا هذا القول بأن الشبلي يدعو إلى مذهب وحدة الوجود ولكن ليس هذا القول إلا من نوع صفاء الشهود والفناء في الله الذي تنمحي فيه التفرقة بين الأنا: أي الوجود الشخصي المتعين، وبين ذات الله. وليس هذا

---

(١) القشيري: الرسالة ص ١٢٧، د عفيفي: التصوف الثورة ص ٥٢ ـ ٥٣.
(٢) القشيري: الرسالة ص ١٣٦، د. عفيفي: التصوف الثورة ص ١٨٧.

إلا من نوع المحبة التي يقول فيها القائل لصاحبه: أنا أنت وأنت أنا، ومعناه: معنى الإشارة إلى ما أشار إليه الشبلي في مجلسه: يا قوم هذا مجنون بني عامر كان إذا سئل عن ليلى، فكان يقول: أنا ليلى، فكان يغيب بليلى عن ليلى حتى يبقى بمشهد ليلى، ويغيبه عن كل معنى سوى ليلى ويشهد الأشياء كلها بليلى فكيف يدعي من يدعي محبته، وهو صحيح مميز يرجع إلى معلوماته ومألوفاته وحظوظه! فهيهات أنى له ذلك، ولم يزهد في ذرة منه، ولا زالت عنه صفة من أوصافه؟! مع أن بذل المجهود للمعبود أدنى رتبة عند القوم.

وقال الشبلي: إن متحابين ركبا بعض البحار، فسقط أحدهما في البحر وغرق، فألقى الآخر نفسه إلى البحر، فغاص الغواصون فأخرجوهما سالمين، فقال الأول لصاحبه: أما أنا فقد سقطت في البحر، أنت لم رميت نفسك في البحر؟ فقال له: أنا غائب بك عن نفسي، توهمت أني أنت [١].

وهذه الحكايات كلها تشير وتفسر قول الشبلي عندما قال رجل له: ما لي أراك قلقاً أليس هو معك وأنت معه؟ فقال الشبلي: لو كنت أنا معه فإنني، ولكني محو فيما هو. ويعني: ليس مني شيء، ولا بي شيء، ولا عني شيء، والكل منه وبه وله كقول القائل:

كل له وبه ومنه فأين لي شيء فأوثره فطاح لسانها [٢]

بعد هذا كله فإن للشبلي عبارة في مقام الفناء هي من أبرع الردود الحاسمة على القائلين بوحدة الوجود. فقد حكي عنه أنه قال: «ليس من احتجب بالخلق عن الحق، كمن احتجب بالحق عن الخلق. وليس من جذبته أنوار قدسه إلى أنسه، كمن جذبته أنوار رحمته إلى مغفرته» [٣].

ومن هذا النوع الذي ينفي الموحد إثبات نفسه قول الشبلي: «لا يصح

---

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٣٧.
(٢) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٣٢.
(٣) السلمي: طبقات الصوفية ص ٣٤٤.

التوحيد إلا لمن كان جحده إثباته، فسئل عن الإثبات فقال: إسقاط الياءات ومعناه: أن الموحد في الحقيقة يجحد إثباته إياه: يعني إثبات نفسه في جميع الأشياء بسره كقوله: بي ولي ومني وإلي وعلي وفيَّ وعني، فيسقط هذه الياءات ويجحدها بسره، وإن كانت جارية من حيث الرسم على لسانه وهو معنى قوله: لا يتحقق العبد بالتوحيد حتى يستوحش من سره وحشة لظهور الحق عليه [1].

يضاف إلى ذلك قوله: «ما شم روائح التوحيد من تصور عنده التوحيد وشاهد المعاني وأثبت الأسامي وأضاف الصفات وألزم النعوت، ومن أثبت هذا كله فهو موحد حكماً ورسماً، لا حقيقة ووجداً» ومعناه أنه يثبت الصفات والنعوت على رسم ما رسم له من ذلك ولا يثبتها من حيث الإدراك، والوهم.

وله عبارة أخرى في التوحيد لا يقف على معناها إلا من يحيط بإشارات القوم ويفهم مقاصدهم. فيقول الشبلي: «من أطلع على ذرة من علم التوحيد حمل السماوات والأرض على شعرة من جفن عينيه» ومعنى ذلك أن السماوات والأرض وجميع ما خلق الله يتصاغر في عينيه عندما يشاهد بقلبه أنوار التوحيد من عظمة الله. وقد روي أن لجبريل عليه السلام ستمائة جناح، جناحان منها إذا نشرهما غطى بهما المشرق والمغرب. وقد روي أيضاً في الحديث عن ابن عباس «أن صورة جبريل عليه السلام في قائمة الكرسي مثل الزردة في الجوشن» ويقال «أن جبريل عليه السلام والعرش والكرسي، كل هذا مع الملكوت الذي ظهر لأهل العلم بالله، فإنما هي كرملة فيما وراء الملكوت بل أقل من ذلك» [2].

وكل هذه الإشارات إنما تفسر لنا أيضاً عبارة غامضة للشبلي وهي قوله بأن من أطلع على ذرة من التوحيد ضعف عن حمل نبقة لثقل ما حمل [3] أي

(١) الكلاباذي: التعرف لمذهب.. ص ١٠٣.
(٢) السراج الطوسي: اللمع ص ٥٢ ـ ٥٤.
(٣) الشعراني: الطبقات جـ ١ ص ٩٠.

لعظمة الخالق وما ظهر للمشاهد من سر الملكوت.

وأخيراً، نختتم هذا الجزء بالعبارة التي تلخص لنا رأي الشبلي في التوحيد المجرد المنزه الذي يتصل بالتوحيد السني اتصالاً وثيقاً. فقد سئل الشبلي فقيل أخبرنا عن توحيد مجرد بلسان حق مفرد. فقال: «ويحك، من أجاب عن التوحيد بالعبارة فهو ملحد، ومن أشار إليه فهو وثني، ومن أومأ إليه فهو عابد وثن، ومن نطق فيه فهو غافل، ومن سكت عنه فهو جاهل، ومن وهم أنه واصل فليس له حاصل ومن رأى أنه قريب فهو بعيد، ومن تواجد فهو فاقد، وكل ما ميزتموه بأوهامكم وأدركتموه بعقولكم في أتم معانيكم فهو مصروف مردود إليكم محدث مصنوع مثلكم». وشرح هذا القول على الإيجاز والإختصار، كأنه يريد بما أجاب عن التوحيد: إفراد القديم عن المحدث. وأن ليس للخلق طريق إلا ذكره ووصفه ونعته، على مقدار ما أبدى إليهم ورسم لهم [1] وهذا ما أشار إليه كل من سبق من المتصوفة. وهو الإتجاه الذي يؤكده قول الشبلي: «سبحان من كان ولا مكان، ولا زمان، ولا أوان، ولا دهر، ولا أبد، ولا أزل، ولا أول، ولا آخر، وهو في حال ما أحدث الأشياء غير مشغول عنهم، ولا مستعين بهم، عدل في جميع ما حكم عليهم» [2].

٥ ـ شطحات الشبلي:

قال الجنيد: «الشبلي سكران ولو أفاق من سكره لجاء منه إمام ينتفع به» [3] وما ذلك إلا لقوة سلطان الوجد وهيجانه وغلباته. وهذا يدعونا إلى تسمية الشبلي ـ كما سمي ابن الفارض الذي توفي بعده بثلاثة قرون سنة ٦٣٢ هـ ـ بسلطان العاشقين. وحجتنا في ذلك أن الشبلي قد تحقق فيه كل نفحة من نفحات الحب الفياضة، حالاً وفعلاً وقولاً. فقد ذكر عنه أنه تواجد

(١) القشيري: الرسالة ص ١٣٦، السراج الطوسي: اللمع ص ٥٠.
(٢) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٤١.
(٣) المصدر نفسه: ص ٣٨٢.

يوماً فضرب يده على الحائط حتى عملت عليه يده. فعمدوا إلى بعض الأطباء، فلما أتاه قال للطبيب: ويلك! بأي شاهد جئتني؟ قال: جئت حتى أعالج يدك، فلطمه الشبلي وطرده. فعمدوا إلى طبيب آخر ألطف منه، فلما أتاه قال له: ويلك! بأي شاهد جئتني؟ قال: بشاهده، فأعطاه يده فبطها وهو ساكت، فلما أخرج الدواء يجعله عليها، صاح الشبلي وتواجد، وترك إصبعه على موضع الداء وهو يقول:

أنبتت صبابتكم قرحة على كبدي
بت من تفجعكم كالأسير في الصفد[1]

وقد وصل حب الشبلي لله إلى حالة من الجنون أنقذت رقبته من المقصلة، فإن الشبلي لم يسلم من اتهام الفقهاء له بالكفر مراراً مع تمام علمه وكثرة مجاهداته وأدخله أصحابه المارستان ليرجع الناس عنه وقد نجحت خطتهم فلم يعدم الشبلي رغم ما صدر عنه من شطحات تدينه إلا أنه سلم ونجا. وكان سبب ذلك - كما أشرت في مقدمة هذا الفصل - ما ذكره الشبلي بصدد موقفه من مأساة الحلاج: «أنا والحلاج في شيء واحد فخلصني جنوني وأهلكه عقله».

ولما أدخل المارستان وقيد فدخل عليه بعض أصدقائه قال لهم إيش ، فقالوا: نحن قوم نحبك. فأخذ يرميهم بالآجر فهربوا فقال: يا كذابون تدعون محبتي فلم تصبروا على ضربي؟!، وهذا في الواقع صبر من يصبر في الله ولله ولا يجزع ولا يتمكن منه الجزع ويتوقع منه الشكوى وهذا هو الصابر وهي مرتبة أقل من مرتبة الصبار الذي صبره في الله ولله وبالله. فهذا لو وقع عليه جميع البلايا لا يعجز ولا يتغير من جهة الوجوب والحقيقة، لا من جهة الرسم والخلقة. ويتمثل ذلك فيما قاله الشبلي عندما سئل عن الصبر:

---

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٣٧٩.

عبرات خططن في الخد سطراً قد قراها من ليس يحسن يقرأ
إن صوت المحب من ألم الشوق وخوف الفراق يورث ضراً
صابر الصبر فاستغاث به الصبر فصاح المحب بالصبر صبراً

وحجة هذا في العلم ما روي في الخبر: «أن زكريا عليه السلام لما وضع على رأسه المنشار أنَّ أنة واحدة فأوحى الله تعالى إليه إن صعدت منك إلى أنة أخرى لأقلبن السماوات والأرض بعضها على بعض»[1].

وقد وصلت محبة الشبلي لله أيضاً إلى درجة جعلته لا يذكر معه أحداً غيرة منه عليه. فقد ذكر القشيري عن الشبلي أنه أذن مرة فلما انتهى إلى الشهادتين قال: «لولا أنك أمرتني ما ذكرت معك غيرك» وما ذلك إلا لأن الشبلي كان في حالة من الوجد الشديد والسكر الغالب فشطح في قوله هذا وكاد يخرج عن حد الشرع مردداً ما رأيناه عند رابعة العدوية وأبي سعيد الخراز.

فلنمض إذن إلى شطحات الشبلي وتأويلات السراج الطوسي لها: قال أبو عبد الله بن جابان: دخلت على الشبلي في سنة القحط، فسلمت عليه فلما قمت على أن أخرج من عنده، فكان يقول لي ولمن معي، إلى أن خرجنا من الدار: مروا أنا معكم حيثما كنتم، أنتم في رعايتي وكلاءتي، قلت وقد أراد الشبلي بقوله هذا: إن الله تعالى معكم حيثما كنتم، وهو يرعاكم ويكلؤكم وأنتم في رعايته وكلاءته.

والمعنى في ذلك: أنه يرى نفسه محقاً فيما غلب على قلبه: من تجريد التوحيد وحقيقة التفريد، والواجد إذا كان وقته كذلك، فإذا قال: أنا، يعبر عن وجده ويترجم عن الحال الذي استولى على سره، فإذا قال: أنا، يشير بذلك إلى ما غلب عليه من حقيقة صفة مشاهدته قرب سيده، على حد قول السراج الطوسي.

---

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٧٧.

وحكي عن الشبلي أنه قال: لو عرضت ذلي على ذل اليهود والنصارى لكان ذلي أذل من ذلهم. فإن قال القائل: أين تقع هذه الحكاية من ذلك؟ فيقال له: الحكايتان صحيحتان، والوقتان مختلفان، فوقتاً خص بصفاء المشاهدة، فنطق عن وجده وحقيقته بمحض الإخلاص وخالص التوحيد، ووقتاً رد إلى صفته وعجز بشريته، وذل آدميته، فنطق بما وجد من ذلك. فقد روي عن النبي أنه قال: «لي وقت لا يسعني شيء غيرُ الله، وأنا سيد ولد آدم ولا فخر» ثم يقول الرسول: «لا تفضلوني على يونس بن متى عليه السلام، أنا ابن إمرأة تأكل القديد» فكم بين الخبرين وتفاوت ما بين الوقتين؟!.

ومما يضاهي هذا الذي قيل ما حكي عن الشبلي: «أنه أخذ من يد إنسان كسرة خبز فأكلها، ثم قال: إن نفسي هذه تطلب مني كسرة خبز، ولو التفت سري إلى العرش والكرسي لاحترق». وهو يريد بذكر الالتفات بسره إلى العرش والكرسي: أن يجد له في سره أثراً في الوحدانية والقدم، لأن العرش والكرسي محدثان مخلوقان مما لم يكن فكان.

وسئل الشبلي عن أبي يزيد البسطامي وما حكي عنه فقال: لو كان أبو يزيد هنا لأسلم على يد بعض صبياننا، وقال: لو أن أحداً يفهم ما أقول لشددت الزنانير وقد أشار الشبلي إلى ما قال الجنيد[1] - كما بينت سابقاً في فصل التصوف السني - أن أبا يزيد مع عظم حاله وعلو إشارته، لم يخرج من حال البداية، ولم أسمع منه كلمة تدل على الكمال والنهاية.

والمعنى في ذلك: أن هؤلاء المخصوصين بهذا العلم، فكأنه قد أخذ عليهم أن كل واحد منهم يرى أن حاله أعلى الأحوال، وذلك غيرة من الحق عليهم، حتى لا يسكن بعضهم إلى بعض. فمعنى قول الشبلي: «لأسلم على يد بعض صبياننا»، أي لاستفاد من المريدين الذين هم في وقتنا. وإنما يدل ذلك على التطور الذي حدث في التصوف في عصره.

(١) أنظر كتابنا للتصوف الاسلامي في مدرسة بغداد.

وقال بعضهم: وقفت على الشبلي فسمعته يقول: أمر الله تعالى الأرض أن تبتلعني إن كان في فضل منذ شهر أو شهرين لذكر جبريل وميكائيل عليهما السلام وكان يقول أيضاً: «إن مر بخاطرك ذكر جبريل وميكائيل أشركت» فأنكر جماعة هذا مع تخصيص جبريل وميكائيل من الملائكة المقربين. ففي الخبر عن النبي أنه قال: «رأيت جبريل عليه السلام، مثل الحلس البالي فعلمت به فضل علمه وخشيته علي» فقالوا: إذا كان رسول الله ﷺ يفضله على نفسه، فكيف يجوز لقائل أن يقول مثل ذلك.

والسراج الطوسي دافع عن قول الشبلي على النحو التالي: إن كلام الواجدين والمستهترين بالله وذكره تعالى، يكون مجملاً وتفصيلاً، وإنما يجد المتعنت فرصة بالوقيعة والطعن في الكلام المجمل دون المفصل، لأن المجمل ربما يكون له مقدمات لم تبلغ المستمع، والمفصل يكون مشروحاً مبيناً محترزاً، والمجمل لا يكون كذلك، وهذا الكلام الذي حكي عن الشبلي: كلام مجمل له مقدمات، فإذا سمع العاقل مقدماته لم يتشنع عليه ما قاله الشبلي: وإذا لم يسمع بالمقدمات التي قد تقدمت قبل هذا الكلام، فأحرى أن يتشنع عليه وينكر قلبه ذلك.

وبيان ما ذكرت في حكاية حكاها أبو محمد النساج، وهو الذي ذكر مقدمات هذه الحكاية بتمامها، حتى أوضح معناها وأزال الإنكار عنها، وذلك أنه قال: وقف رجل على الشبلي فسأله عن صورة جبريل فقال الشبلي: سمعت في الرواية أن لجبريل سبعمائة لغة وسبعمائة جناح: منها جناحان، إذا نشر واحداً غطى به المشرق، وإذا نشر الآخر غطى به المغرب فإيش تسأل عن ملك تغيب الدنيا بين جناحيه رآه على صورته قد سد الأفق.

ثم قال: أيها السائل، هذه علوم أظهرها، فهل تحملها الأجساد، أو تطيقها البنية، أو تحويها العقول، أو تحدها الأبصار، أو تخرق في الأسماع؟ يدل بها منه، وعليه وإليه، استأثر الحق بملك هو له غيب لا يسع سواه، لو كشفت منه ذرة ما وقف على الأرض ديار، ولا حملت الأشجار ولا جرت

البحار، ولا أظلم ليل، ولا أشرق نهار، ولكنه حكيم عليم، إنهم لا يطيقون هذا.

ثم قال: أيها السائل، إنك سألتني عن جبريل وأحواله، فأمر الله تعالى الأرض أن تبتلعني إن كان في فضل، منذ شهر ولا شهرين لذكر جبريل وميكائيل فإذا كان كلاماً يحتاج أن يكون له مثل هذه المقدمات التي ذكرنا، حتى يتبين معناه فيقصد المتعنت إلى آخر الكلام منها، وينقلها إلى من لا يفهم ذلك، حتى يبسط لسانه بالوقيعة والطعن في أولياء الله وأهل خاصته، فيكون ذلك من أكبر الكبائر وأعظم الإثم[1].

وقد ذكرت هذه القصة ودفاع السراج الطوسي عنها على طولها لأبين هنا أنه يحاول الإعتذار عن إطلاقات الشبلي وشطحاته على العكس من موقفه من الحلاج حين أهمل ذكره تماماً حتى لا يصيبه أذى أو سوء.

وقد عقد السراج الطوسي باباً في شرح كلام تكلم به الشبلي، وهو مما يشكل فهمه على قلوب العلماء والفقهاء، وألفاظاً جرت بينه وبين الجنيد، وهي من باب شطحات الشبلي.

حكي عن الشبلي أنه قال يوماً لأصحابه: يا قوم أمر إلى ما لا وراء فلا أرى إلا وراء، وأمر يميناً وشمالاً إلى ما لا وراء فلا أرى إلا وراء، ثم أرجع فأرى هذا كله في شعرة من خنصري. فأشكل على جماعة من أصحابه، إشارته فيما قال.

قال السراج الطوسي: إشارته فيما قال إلى الكون، لأن الكرسي والعرش محدث، وليس في الدنيا وراءه وراء، ولا تحته تحت لا نهاية له، ولا يقدر أحد من الخلق أن يحده أو يصفه إلا بما وصفه الله تعالى به، ولا يحيط بذلك علم الخلق، قد انفرد بعلم ذلك خالقه وصانعه. ثم قال (أي الشبلي): أرجع

---

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٧٨ ـ ٤٨٢.

فأرى هذا كله في شعرة من خنصري، يريد ذلك: إن قدرة القادر في خلق هذا كله وفي خلق شعرة من خنصري واحد.

ويحتمل وجهاً آخر وهو أن يقول: إن الكون وجميع ما خلق، وإن كانت مسافته بعيدة، وطوله وعرضه عظيماً، في كبرياء خالقه وعظمة صانعة كشعرة من خنصري بل أقل من ذلك.

وحكي عنه أنه قال: «إن قلت كذا فالله، وإن قلت كذا فالله، وإنما أتمنى منه ذرة. كأنه يشير إلى قوله: «وهو معهم أينما كانوا» وأنه حاضر لا يغيب وهو بكل مكان لا يسعه مكان، ولا يخلو منه مكان.

وقوله: إنما أتمنى منه ذرة، يعني الخلق محجوبون عنه بأسمائه وصفاته، وما أعطاهم منه غير اسمه وذكره، لأنهم لا يطيقون أكثر من ذلك. وفي ذلك كان ينشد الشبلي ويقول:

فقلت: أليس قد فضوا كتابي   فقال: نعم، فقلت فذاك حسبي

وله أيضاً:

أليس من السعادة أن داري   مجاورة لدارك في البلاد؟

وأنشد:

أظللت علينا منك يوماً غمامة   أضاءت لنا برقاً وأبطى رشاشها
فلا غيمها يجلو فييأس طامع   ولا غيثها يأتي فيروي عطشها

وحكي عن الشبلي قول آخر: كتبت الحديث والفقه ثلاثين سنة حتى أسفر الصبح فجئت إلى كل من كتبت عنه فقلت: أريد فقه الله تعالى، فما كلمني أحد.

ومعنى قوله: حتى أسفر الصبح، يعني به حتى بدت الأنوار الحقيقية ومنازلة ما دعت إليه حقيقة الفقه والعلم والمعرفة.

ومعنى قوله: هات فقه الله تعالى، يعني التفقه في علم الأحوال الذي بين العبد والله تعالى، في كل لحظة وطرفة عين.

وقال الشبلي للجنيد: يا أبا القاسم ما تقول فيمن كان الله حسبه قولاً وحقيقة فقال له الجنيد: «يا أبا بكر، بينك وبين أكابر الناس في سؤالك هذا عشرة آلاف مقام، أوله محو ما بدأت به»، والمعنى في ذلك أن الجنيد كان متشرفاً على حاله بفضل علمه وتمكينه فأراه موضع ما يخشى عليه من الدعوى فيها يقول، لأن من كان الله حسبه قولاً وحقيقة يستغني عن السؤال، فسؤاله للجنيد عن ذلك ينبىء عن أنه مقارب لما هناك.

وكان الجنيد يقول: قد أوقف الشبلي في مكانه، فما بعد. ولو بعد لجاء منه إمام. وقال أبو عمرو: ربما كان يجيء الشبلي إلى الجنيد فيسأله مسألة فلا يجيبه ويقول: يا أبا بكر، هو أشفق عليك وعلى ثباتك، لأن هذه الإضطراب والانزعاج والحدة والطيش والشطح، ليست هي من أحوال المتمكنين، وهي منسوبة إلى أحوال أهل البدايات والإرادات. وهذه العبارة إنما تدلنا على نظرة كل من الجنيد والشبلي إلى التصوف ومقاماته وأحواله. وهي إنما تتفق مع ما قلناه كثيراً عن الجنيد أنه كان يفضل حال الصحو على حال السكر الذي غرق فيه الشبلي.

وكذلك حكي عن الشبلي أنه قال: قال الجنيد يوماً: يا أبا بكر إيش تقول؟ فقلت: أنا أقول: الله. فقال: مر، سلمك الله. يعني بذلك أنك في خطر عظيم فإن لم يسلمك الله في قولك: الله، من الالتفات إلى شيء سوى الله، فما أسوأ حالك!

هذا ما حدث بين الجنيد والشبلي ولكل منهما وقته وحاله وعلمه الذي يقذفه الله في قلبه. فليس من الضروري إذن، أن تتشابه الأحوال والمقامات. فالتصوف ليس منطقاً عقلياً له مقدمات يستلزم صدقها صدق نتائجها، فليس هو من قبيل المعرفة العقلية التي تتشابه فيها كل عقول

الإنسانية. بل هو معرفة ذوقية لدنية يهبها الله لمن يشاء من أوليائه، متى شاء وكيف شاء. يضاف إلى ذلك أن الصوفي هو ابن وقته ترد عليه الأحوال في كل وقت على نوع هذا الوقت فتختلف الأقوال والأحوال من صوفي لآخر، بل في الصوفي الواحد من وقت إلى آخر.

نعود مرة أخرى إلى الشبلي مع شطحاته:

حكي عنه أنه قال: «ألف عام ماضية في ألف عام واردة، هو ذا الوقت، ولا تغرنكم الأشباح». ومعنى ذلك أن ألف عام ماضية، وألف عام واردة، وفيك للذي بين نفسيك، يجب أن لا تفوتك. وقوله: لا تغرنكم الأشباح، فكل شيء سوى الله تعالى أشباح إن سكنت إليه فقد غرك.

وكان يقول: «أنتم أوقاتكم مقطوعة، ووقتي ليس له طرفان» ومعنى قوله: وقتي ليس له طرفان، لأن في كل شيء مساحة إلا في الوقت، فإن الإشتغال بغير الله والسكون إلى جميع ما خلق الله في الوقت، ليس فيه مساحة ولو في نفس في ألف سنة.

وربما كان يشطح ويقول: أنا الوقت، وقتي عزيز، وليس في الوقت غيري وأنا محق. وكان ينشد هذين البيتين:

مكين في معامله مكين ... أمين الحق آمنه أمين
تعازز عزة فاعتز عزاً ... فقد فات اليقين من اليقين

وربما كان يقول: «نظرت في كل عز فزاد عزي عليهم، ورأيت عزهم ذلك في عزي ثم كان يتلو في أثره: ﴿من كان يريد العزة فلله العزة جميعاً﴾ ثم يقول:

من اعتز بذي العز ... فذو العز له عز

ويشرح السراج الطوسي هذه الشطحات فيقول: أما قوله: الوقت، فإنه يشير إلى النفس الذي بين النفسين، والخاطر الذي بين الخاطرين، إذا كان بالله ولله، وهو الوقت، وإذا فات نفس، ولو في ألف سنة، فقد فات ما لا يلحق ولا يدرك بالتأسف عليه، والعزيز: من أعز الله به، فلا يلحقه أحد في عزه، وكذلك الذليل: من شغله الله عنه بغيره، لا يلحقه أحد في ذله.

وقوله: أنا محق، يعني في قوله: أنا الوقت، أنا المحق، لأن قوله: أنا، لا يشير بذلك إلى إياه.

وذكر عن الشبلي قوله: «لو خطر ببالي أن الجحيم بنيرانها وسعيرها تحرق مني شعرة لكنت مشركاً». فكذلك نقول معه نحن أيضاً: «إن جهنم ليس إليها شيء من الإحراق لأنها مأمورة، وإنما يوصل ألم الاحتراق إلى أهل النار بقدر ما قسم لهم. والسراج الطوسي يشير بتفسيره هذا إلى قول الأشاعرة الذي يتفق فيه معهم الغزالي في أن النار لا تحرق ولكن الله هو الذي يخلق الحرق في النار، كما أن السكين لا يقطع ولكن الله يخلق القطع في السكين، وغير ذلك من أفعال المخلوقات وهذا المذهب الأشعري إنما هو محاولة لتفسير المعجزات التي وقعت للأنبياء ومنهم قصة إبراهيم الخليل الذي نجا وسلم من حرق النار التي كانت برداً وسلاماً لأن الله تعالى أمرها بأن تكون كذلك. وهذا وذلك كله داخل في مسألة السببية التي ينكر صحتها الأشاعرة. فليس هناك علة ومعلول، وسبب ومسببات كما ذهب إليه بعد ذلك بعدة قرون الفيلسوف الديني المسيحي ملبرانش.

أما ما حكي عن الشبلي أيضاً أنه قال: إيش أعمل بلظى وسقر؟ عندي أن لظى وسقر فيها تسكن، يعني في القطيعة والإعراض، لأن من عرفه الله بالقطيعة فهو أشد عذاباً ممن عذبه بلظى وسقر. وهذا ما سبق مثله عند السري السقطي وغيره عندما قال: «اللهم مهما عذبتني فلا تعذبني بذل الحجاب». فالعذاب عند الشبلي ومن جاء قبله هو احتجاب الله عن أوليائه

وعدم مشاهدتهم له بقلوبهم، وليس العذاب هو الخوف من النار أو الحرمان من الجنة (1).

وذكر عنه: أنه سمع قارئاً يقرأ هذه الآية: ﴿**اخسأوا فيها ولا تكلمون**﴾. فقال الشبلي: «ليتني كنت واحداً منهم، كأنه أشار إلى رد جوابه إليهم»، فقال ليتني كنت ممن يرد جوابي، ولو في النار، من شدة وجله، لأنه لا يدري ما سبق له منه بالسعادة والشقاوة والإعراض عنه أو بالإقبال عليه.

ولكن ابن الجوزي يوجه انتقاده إلى هذه العبارة فيقول: وهذا الرجل أي الشبلي، ظن أن الذي يكلمهم هو الله تعالى، والله لا يكلمهم. ثم لو كلمهم كلام إهانة فأي شيء هذا حتى يطلب(2).

والسراج الطوسي كعادته يدافع عن الصوفية ويفسر أقوالهم فيذهب إلى أن كل ذلك وما يشبهه إنما هو عبارة عن غلبات وجد عبر عنه على حسب ما وجد في وقته، ولا يكون ذلك على الدوام، لأن ذلك حال، فيه الحال نازلة تنزل بالعبد في الحين، ولا تلبث به على الدوام، وذلك رفق من الله بأوليائه وخاصته ولو دام ذلك لبطلوا عن الحدود والحقوق، وتعطلوا عن الآداب والأخلاق ومعاشرة الخلق (3).

وأخيراً، بقي للشبلي قول أعتبره شطحة من شطحاته الهامة التي لم يرد ذكرها عند السراج الطوسي. فقد قيل أن الشبلي قام يوماً يصلي فبقي طويلاً ثم صلى فلما انفتل عن صلاته قال: يا ويلاه إن صليت جحدته، وإن لم أصل كفرت. أي جحدت عظم النعمة وكمال الفضل حيث قابلت ذلك بفعلي شكراً له مع حقارته على حد قول الكلاباذي. ثم أنشد الشبلي:

---

(1) أنظر كتابنا «التصوف الاسلامي في مدرسة بغداد».

(2) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص ٣٨٦.

(3) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٨٦ ـ ٤٩٠.

الحمد لله على أنني كضفدع يسكن في اليم
إن هي فاهت ملأت فمها أو سكنت ماتت من الغم

وهذا القول ـ في رأيي ـ داخل في صفة العارف المحب خاصة. ويؤكده ما قاله الشبلي نفسه في موضع آخر: المحب إذا لم يتكلم هلك، والعارف إذا تكلم هلك [1].

أما الكلاباذي فإنه يشرح هذه الشطحة التي سبقت بقوله: وما قاله أبو بكر الشبلي يعتبر تفسيراً لما قاله ذو النون المصري عندما سئل: ما أول درجة يرقاها العارف؟ فقال: التحير ثم الافتقار ثم الاتصال ثم التحير. الحيرة الأولى في أفعاله به ونعمه عنده فلا يرى شكره يوازي نعمه وهو يعلم أنه مطالب بشكرها، وإن شكر كان شكره نعمة يجب عليه شكرها، ولا يرى أفعاله أهلاً أن يقابله بها استحقاراً لها ويراها واجبة عليه لا يجوز له التخلف عنها [2]. ويذكرنا هذا الإتجاه بمذهب أحد زعماء الملامتية وهو أبـو حفص الذي يذهب إلى أن الفتوة هي أداء الأنصاف مع ترك المطالبة بالأنصاف.

ونختتم هذا الفصل بالنتيجة التي وصلنا إليها بناء على ما أوردناه عن هاتين الشخصيتين فنقول: كان للشبلي اليد الطولى في حفظ المدرسة الحلاجية بعد استشهاد صاحبها. والشبلي كان من أصدقاء الحلاج وممن عطفوا عليه ووقفوا بجانبه على الرغم من أن الخليفة أصدر أمره بالقبض عليه ثم إرغامه على الإشتراك في رجم الحلاج وإلا ضربت عنقه. ولكن الشبلي أبى أن يشارك في هذه المأساة، فتوسل الحراس إليه أن يعفيهم من دمه بعمل شكلي يحل الخليفة من قسمه، فتناول الشبلي وردة وقذف بها الشهيد المصلوب قائلاً: «هذه حسنة جديدة في موازينك يا شهيد الحق» [3]. إن أحوال الشبلي وكثرة

---

(١) الشعراني: الطبقات جـ ١ ص ٩٠.
(٢) الكلاباذي: التعرف لمذهب .. ص ١٠٥.
(٣) عبد الباقي سرور: من أعلام التصوف ص ١٤١.

وجده وشدة هيجانه في مجالس السماع إنما يؤدي بنا إلى القول بأنه قد ترك أثراً كبيراً ـ وما زال ـ في عصرنا هذا وما نشاهده في حلقات الذكر التي تقيمها الطرق الصوفية المختلفة المنتشرة في أنحاء البلاد.

أما الحلاج الذي كان الشبلي امتداداً له فكان له الأثر الأكبر في توجيه المدائح النبوية، إلى تلك الصور التي نراها ونسمع عنها في أوراد بعض أصحاب الطرق الصوفية، فمداح الرسول عليه السلام يستقون كما يقول ماسنيون، من معين الحلاج وينسجون على منواله [1] والذي يؤكد أن الحلاج كان بشيراً لهؤلاء الأقطاب الذين ظهروا بعده وكونوا لأنفسهم طرقاً صوفية سميت بأسمائهم، وما أوردناه من عدة أقوال كانت بمثابة الدفاع الأخير عن منزلة الحلاج وأحقيته بلقب الولاية بينهم. فرأينا أبا العباس المرسي (ت ٦٨٦ هـ) يدافع عن الحلاج ويكره قول الفقهاء بكفره حيث أنه لم يثبت عنه ما يوجب قتله ويؤول بعض شطحاته. وكذا رأينا الرفاعي (ت ٧٥٠ هـ)[2] يمجد الحلاج ويجعله فوق مشايخ عصره، بل أنهم لم يستطيعوا الوصول إلى مرتبته لأنهم لو كانوا مشايخ لأخذ السيف جنوبهم، كما أخذ الحلاج. وكذا دافع عنه شيخ العارفين قطب الزمان عبد القادر الكيلاني [3] وقال عنه: عثر الحلاج، ولم يكن له من يأخذ بيده. ولو أدركت زمانه لأخذت بيده.

---

(١) عبد الباقي سرور: الحلاج شهيد ص ٢٤٩.

(٢) هو الشيخ أحمد بن أبي الحسين الرفاعي، منسوب إلى بني رفاعة قبيلة من العرب انتهت إليه الرياسة في علوم الطرق وشرح أحوال القوم وكشف مشكلات منازلاتهم وبه عرف الأمير بتربية المريدين.. وكان شافعي المذهب. الشعراني. الطبقات جـ ١ ص ١٢ ـ ١٢٥.

(٣) هو أبو صالح عبد القادر الجبلي.. يتصل نسبه بعلي بن أبي طالب ولد سنة ٤٧٠ هـ توفي سنة ٥٦١ هـ ودفن ببغداد. الشعراني: الطبقات جـ ١ ص ١٠٨.

المراجع

المراجع

١ ـ إبن تقي الدين السبكي (أبو نصر عبد الوهاب): طبقات الشافعية الكبرى الطبعة الأولى القاهرة.

٢ ـ إبن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي): تلبيس إبليس أو نقد العلم والعلماء، ط القاهرة ١٣٤٠ هـ.

٣ ـ إبن الجوزي صفة الصفوة، ط. الهند ١٣٥٥ هـ.

٤ ـ إبن الجوزي المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ط. حيدر آباد ١٣٥٧ هـ.

٥ ـ إبن حجر العسقلاني (أبو الفضل أحمد بن علي): لسان الميزان، ط الهند ١٣٣٠ هـ.

٦ ـ إبن حنبل (أبو عبد الله أحمد بن محمد): المسند، شرح أحمد محمد شاكر، ط القاهرة ١٩٤٧.

٧ ـ إبن خلدون (عبد الرحمن بن محمد): المقدمة، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، ط القاهرة ١٩٥٧.

٨ ـ إبن خلكان (أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر): وفيات الأعيان، تحقيق محمد محيي الدين، ط القاهرة ١٩٤٨.

٩ ـ إبن الدباغ (عبد الرحمن بن محمد الأنصاري): مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، تحقيق هـ. ريتر، ط. بيروت ١٩٥٩

١٠ ــ إبن سعد (أبو عبد الله محمد بن سعيد بن منيع): الطبقات الكبير، عني بتصحيحه وطبعه د. أوجين متوخ بريفات دوتسنت، ط لندن ١٣٢٢ هـ.

١١ ــ إبن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق د سليمان دنيا، ط القاهرة ١٩٥٨.

١٢ ــ إبن العماد الحنبلي (أبو الفلاح عبد الحي): شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ط القاهرة ١٣٥٠ هـ.

١٣ ــ إبن قتيبه (أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري) عيون الأخبار، ط القاهرة.

١٤ ــ إبن قيم الجوزيه (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي): طريق الهجرتين وباب السعادتين، ط القاهرة.

١٥ ــ إبن كثير (أبو الفدا إسماعيل بن عمر): البداية والنهاية، ط القاهرة ١٣٥٧ هـ.

١٦ ــ إبن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم): لسان العرب ط بيروت ١٩٥٦.

١٧ ــ إبن النديم (محمد بن إسحق): الفهرست، ط القاهرة.

١٨ ــ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيقي محمد محيي الدين، ط القاهرة ١٩٥٠.

١٩ ــ أبو الحسين مسلم بن حجاج بن مسلم القشيري. صحيح مسلم، ط. القاهرة ١٣٣٤ هـ.

٢٠ ــ أبو داود السجستاني (سليمان بن الأشعث): صحيح سنن المصطفى، ط القاهرة.

٢١ ـ أبو سعيد الخراز: الطريق إلى الله أو كتاب الصدف، تحقيق د. عبد الحليم محمود ط القاهرة.

٢٢ ـ أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة، ط. القاهرة ١٩٥٣.

٢٣ ـ أبو العلا عفيفي (دكتور) التصوف الثورة الروحية في الإسلام. ط. الإسكندرية ١٩٦٣.

٢٤ ـ أبو مظفر الاسفراييني: التبصير في الدين، تعليق محمد زاهد الكوثري ط. القاهرة ١٩٤٠.

٢٥ ـ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي. الفرق بين الفرق، ط. القاهرة ١٩٤٨.

٢٦ ـ أبو نصر السراج الطوسي: اللمع، تحقيق وتقديم د. عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور. ط القاهرة ١٩٦٠.

٢٧ ـ أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء القاهرة ١٩٣٢.

٢٨ ـ أحمد أمين: ظهر الإسلام، ط القاهرة ١٩٥٧.

٢٩ ـ آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريده، ط القاهرة ١٩٤٨.

٣٠ ـ إسرائيل ولفنسون: تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام ط القاهرة ١٩٢٧.

٣١ ـ الترمذي (أبو عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك السلمي): صحيح الترمذي، شرح أبو بكر بن العربي ط القاهرة ١٩٣٤.

٣٢ ـ تقي الدين بن تيمية: مجموعة فتاوى، ط القاهرة ١٣٢٦ هـ.

٣٣ــ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر): كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون ط القاهرة.

٣٤ ــ جبور عبد النور: التصوف عند العرب. ط بيروت ١٩٣٨.

٣٥ ــ جولد تسيهر: (أجنتس) العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة وتعليق محمد يوسف موسى وآخرين.

٣٦ ــ جولد تسيهر: المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ترجمة د. علي حسن عبد القادر. ط القاهرة ١٩٤٤.

٣٧ ــ حسن السندوبي: أبو العباس المرسي ومسجده الجامع بالإسكندرية. ط. القاهرة ١٩٤٤.

٣٨ ــ الخطيب البغدادي (الحافظ أبو بكر أحمد بن علي): تاريخ بغداد أو مدينة السلام. ط القاهرة ١٩٣١.

٣٩ ــ دائرة المعارف الإسلامية: مادة تصوف، المجلد الخامس، الترجمة العربية.

٤٠ ــ الديار بكري (حسين بن محمد بن الحسن) تاريخ الخميس، ط القاهرة ١٣٠٢ هـ.

٤١ ــ دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة د. أبو ريدة، ط القاهرة ١٩٥٤.

٤٢ ــ الذهبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قليماز): ميزان الإعتدال في نقد الرجال، تصحيح محمد بدر الدين النعساني. ط القاهرة ١٣٢٥ هـ.

٤٣ ــ الشعراني (عبد الوهاب بن أحمد بن علي): الطبقات الكبرى، ط القاهرة.

٤٤ ـ طه عبد الباقي سرور: الحلاج شهيد التصوف الإسلامي. ط القاهرة ١٩٦١.

٤٥ ـ طه عبد الباقي سرور: من أعلام التصوف الإسلامي، ط القاهرة ١٩٥٦.

٤٦ ـ عبد الرحمن بدوي (دكتور): شخصيات قلقه في الإسلام، ط القاهرة ١٩٤٦.

٤٧ ـ عبد الرحمن بدوي (دكتور): شطحات الصوفية، القاهرة ١٩٤٩.

٤٨ ـ الغزالي: مشكاة الأنوار، تحقيق د. أبو العلا عفيفي، ط القاهرة ١٩٦٤.

٤٩ ـ فخر الدين الرازي: إعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مراجعة وتحرير علي سامي النشار. ط القاهرة ١٩٣٨.

٥٠ ـ القشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن): الرسالة في علم التصوف. ط القاهرة.

٥١ ـ كامل مصطفى الشيبي (دكتور) الصلة بين التصوف والتشيع. ط بغداد ١٩٦٣.

٥٢ ـ الكلاباذي (أبو بكر محمد بن إسحق البخاري): التعرف لمذهب أهل التصوف نشر وتصحيح آرثر جون آربدي، ط القاهرة ١٩٣٣.

٥٣ ـ ماسنيون: ديوان الحلاج، المجلة الآسيوية عدد يناير ـ مارس ١٩٣١

٥٤ ـ ماسنيون وكراوس: أخبار الحلاج ط باريس ١٩٣٦.

٥٥ ـ محمد علي أبو ريان (دكتور): أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي. ط القاهرة ١٩٥٩.

٥٦ ـ محيي الدين بن عربي: نصوص الحكم، بقلم وتعليقات د. عفيفي.
ط القاهرة ١٩٤٦.

٥٧ ـ نيكلسون (رينولد ألن): الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شريبة
ط القاهرة ١٩٥١.

٥٨ ـ نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه. ترجمة د. عفيفي ط القاهرة
١٩٥٦.

٥٩ ـ El Housseini: The Origin of Early Islamic Mystieism 1954
ط. بيشاور.

٦٠ ـ The Encyclopaedia of Islam Vol. 2

مُحتَوَيات الكِتاب

المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة